
Terry
Eagleton
ESPERANZA
SIN OPTIMISMO
Lectulandia

Un antilibro de autoayuda que propone la esperanza inteligente como mejor arma para afrontar el futuro sin subestimar el presente ni obviar el pasado.

La industria del pensamiento ha substituido la idea de esperanza por un término menos intrigante y más sencillo de manejar: el optimismo. Un optimismo que no sólo aparece en la autoayuda y en la alta filosofía sino que es, para Eagleton, el nervio de la religión dominante en Europa: el cristianismo.

En un virtuoso ejercicio de erudición, seriedad y humor, Terry Eagleton distingue la esperanza del ingenuo y ensimismado optimismo, de la jovialidad, del idealismo o de la adhesión a la doctrina del progreso.

Eagleton propone, en cambio, un enfoque de la esperanza que requiere reflexión y compromiso, que surge de la lúdica racionalidad, que debe ser cultivado mediante la práctica y la autodisciplina, y que reconoce el fracaso y la derrota pero se niega a capitular ante estos.

Terry Eagleton indaga en el concepto de esperanza tal como ha sido (a menudo erróneamente) conceptualizado durante más de seis milenios, desde la antigua Grecia hasta nuestros días, de los estoicos a Žižek pasando por Santo Tomás de Aquino, Kierkegaard, Marx, Bloch y Benjamin.

Esperanza sin optimismo es una brillante y comprometida crónica apasionada de la creencia humana y el deseo en un mundo cada vez más incierto.

Lectulandia

Terry Eagleton

Esperanza sin optimismo

ePub r1.0
Titivillus 24.04.16

Título original: *Hope Without Optimism*
Terry Eagleton, 2015
Traducción: Belén Urrutia

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

Para Nicholas Lash

No somos optimistas; no presentamos una visión agradable del mundo con la que todos puedan entusiasmarse. Allá donde nos encontremos no tenemos más que una pequeña tarea concreta, estar del lado de la justicia, con los pobres.

HERBERT MCCABE, O. P.

PRÓLOGO

Alguien como yo, para quien la proverbial botella no sólo está medio vacía sino que casi con seguridad contiene un líquido potencialmente letal y de sabor repugnante, quizá no sea el autor más apropiado para escribir sobre la esperanza. Están aquellos cuya filosofía es «come, bebe y alégrate, porque mañana moriremos» y aquellos, con los que siento más afinidad, cuya filosofía es «mañana moriremos». Una razón por la que he elegido escribir sobre este tema a pesar de esa angustiosa propensión es que ha sido curiosamente ignorado en una época que, en palabras de Raymond Williams, nos pone ante «el sentimiento de pérdida de un futuro».[1] Es posible que otra razón para evitar el tema sea el hecho de que quienes se aventuran a hablar de él están abocados a la insignificancia a la sombra de la monumental obra de Ernst Bloch *El principio esperanza*, que trataré en el capítulo 3. Tal vez no sea el texto más admirable en los anales del marxismo occidental, pero es, con diferencia, el más largo.

Se ha afirmado que los filósofos prácticamente han abandonado la esperanza. Un rápido vistazo al catálogo de cualquier biblioteca sugiere que han dejado vergonzosamente el tema a libros con títulos como *Medio llena: cuarenta estimulantes historias de optimismo, esperanza y fe; Un poco de fe, esperanza y alegría*, y (mi favorito). *Los años de la esperanza: Cambridge, la administración colonial en los mares del Sur y el cricket*, por no mencionar las numerosas biografías de Bob Hope.[1-N. de T.] Es una cuestión que parece atraer a todos los moralistas ingenuos y animadores espirituales del planeta. Así que no parece fuera de lugar una reflexión sobre el tema de alguien como yo, que no tiene un pasado en el *cricket* ni en la administración colonial, pero que está interesado en las implicaciones políticas, filosóficas y teológicas de la idea.

Este libro tiene su origen en las Page-Barbour Lectures que pronuncié en 2014 a invitación de la Universidad de Virginia. Estoy profundamente agradecido a todos aquellos que en Charlottesville me hicieron sentir bien recibido durante mi estancia allí, y especialmente a Jenny Geddes. Quiero expresar aquí mi especial gratitud a Chad Wellmon, que organizó mi visita con la mayor eficiencia y fue un anfitrión extraordinariamente amable y atento.

1. LA BANALIDAD DEL OPTIMISMO

Puede haber muchas buenas razones para creer que una situación va a acabar bien, pero esperar que ocurra así porque eres optimista no es una de ellas. Sería igual de irracional creer que todo saldrá bien porque eres albanés o porque ha estado lloviendo durante tres días seguidos. Si no hay una buena razón para que las cosas resulten satisfactoriamente, tampoco la hay para que no acaben mal, por lo que la confianza del optimista es infundada. Se puede ser un optimista pragmático, en el sentido de estar seguro de que este problema, y no otro, se va a resolver; pero también está aquel al que cabría describir como optimista impenitente o profesional, que se siente confiado sobre determinadas situaciones porque tiende a sentirse confiado en general. Encontrará el pendiente que ha perdido o heredará una mansión jacobina porque la vida en conjunto no es tan mala. De esta forma corre el peligro de desvalorizar su esperanza. De hecho, en cierto sentido, el optimismo está más relacionado con la confianza que con la esperanza. Se basa en la opinión de que las cosas tienden a salir bien, no en el exigente compromiso que entraña la esperanza. Henry James se explayó sobre el tema tanto en conversaciones como en sus obras. «En cuanto a las aberraciones del optimista superficial —escribe en *El arte de la novela*—, el campo (sobre todo el de la novela inglesa) está sembrado de sus minúsculas partículas, como de cristal roto».[2]

El optimismo como actitud general se alimenta a sí mismo.[3] Si resulta difícil argumentar en su contra es porque se trata de una postura primordial frente al mundo, como el cinismo o la credulidad, que ilumina los hechos desde su propio prisma y por tanto se resiste a ser refutado por ellos. De ahí la trillada metáfora de ver la vida a través de un cristal de color rosa, que teñirá de ese tono todo aquello que no encaje con su visión. En una suerte de astigmatismo moral se deforma la verdad para conformarla a nuestras tendencias naturales, que ya han tomado todas las decisiones vitales en nuestro nombre. Como el pesimismo implica una falsificación espiritual muy parecida, estos dos estados de ánimo tienen más en común de lo que se suele pensar. El psicólogo Erik Erikson habla de un «optimismo desadaptativo», en virtud del cual el niño no reconoce los límites de lo posible, pues no es capaz de registrar los deseos de los que le rodean, y su incompatibilidad con los suyos.[4] Reconocer la tozudez de la realidad es, en opinión de Erikson, vital para la formación del ego, pero es precisamente esto lo que le resulta tan difícil al optimista crónico o profesional.

Un optimista no es sólo alguien que abriga grandes esperanzas. Incluso un pesimista puede sentir confianza sobre una cuestión determinada, con independencia de su melancolía habitual. Es posible tener esperanza sin el sentimiento de que las cosas en general van a salir bien. Un optimista es más bien alguien con una actitud risueña ante la vida simplemente porque es optimista. Prevé que las cosas van a

resultar de forma favorable porque él es así. Como tal, no se da cuenta de que hay que tener razones para estar feliz.[5] Por tanto, el optimismo profesional no es una virtud, como tampoco lo es tener pecas o pies planos. Simplemente es una peculiaridad del temperamento. «Mira siempre el lado bueno de las cosas» tiene tanta racionalidad como «hazte siempre la raya del pelo en medio» o «quítate el sombrero respetuosamente ante un lebrel irlandés».

La consabida imagen de la botella que está medio llena o medio vacía dependiendo de la perspectiva de cada uno es instructiva a este respecto. Dicha imagen delata el hecho de que no hay nada en la situación misma que determine cómo respondemos a ella. No pone en entredicho nuestros prejuicios. Objetivamente, no hay nada en juego. Veremos la misma cantidad de líquido tanto si somos despreocupados como si tendemos a la melancolía. Así pues, cómo vemos la botella es puramente arbitrario. Y, desde luego, es dudoso que un juicio puramente arbitrario pueda considerase un juicio.

Desde luego, no es posible discutir sobre esta cuestión, igual que para las formas epistemológicamente más ingenuas de posmodernismo no es posible discutir sobre las creencias. El hecho es que usted ve el mundo a su manera y yo a la mía, y no existe un terreno neutral en el que estos dos puntos de vista puedan confrontarse. Como incluso dicho terreno sería interpretado de forma diferente por los puntos de vista en cuestión, no sería neutral en absoluto. Ninguna de las dos posturas puede ser rechazada empíricamente, puesto que cada una interpretará los hechos de una manera que confirme su propia validez. Análogamente, tanto el optimismo como el pesimismo son formas de fatalismo. Uno no puede evitar ser optimista, lo mismo que no puede evitar medir un metro sesenta. Está encadenado a su jovialidad como el esclavo a su remo, una perspectiva nada halagüeña. Como en el caso del relativismo epistemológico, realmente sólo cabe que las dos partes respeten sus respectivas opiniones con una tolerancia un tanto estéril. No hay argumentos racionales para decidir entre estas posturas, de la misma forma que, según una determinada corriente del relativismo moral, tampoco hay argumentos racionales para decidir entre invitar a tus amigos a cenar o colgarles boca abajo de una viga mientras les vacías los bolsillos. Por el contrario, la esperanza auténtica debe estar basada en razones. En esto se parece al amor, del que desde una perspectiva teológica es un modo específico. Debe ser capaz de seleccionar las características de una situación que la hacen creíble. De lo contrario, no es más que un presentimiento, como si estuviéramos convencidos de que hay un pulpo debajo de nuestra cama. La esperanza debe ser falible, mientras que la alegría temperamental no lo es.

Incluso cuando el optimismo reconoce que los hechos no lo justifican, su entusiasmo puede permanecer intacto. Mark Tapley, un personaje de la novela *Martin Chuzzlewit*, de Charles Dickens, es tan fanáticamente jovial que busca situaciones terribles que llevarían a otros a la desesperación para demostrar que paga un precio muy alto por su buen humor. Como Tapley quiere que sus circunstancias sean lo más

angustiosas posible para sentirse satisfecho consigo mismo, su optimismo no es en realidad más que una forma de egoísmo, lo mismo que la mayoría de las actitudes que se muestran en la novela. Se parece mucho al sentimentalismo, otra forma de afabilidad cuyo objeto no declarado es ella misma. En *Martin Chuzzlewit* el egoísmo prolifera tanto que incluso la generosidad de espíritu de Tapley se representa como una suerte de idiosincrasia o peculiaridad del temperamento y no como un fenómeno moral. En cierto sentido, no quiere que su situación mejore realmente, puesto que esto privaría a sus efusiones de valor moral. De esta forma, su jovialidad es cómplice de las fuerzas que extienden el sufrimiento a su alrededor. Por su parte, el pesimista también recela de los esfuerzos por mejorar, no porque le privarían de oportunidades para alegrarse, sino porque piensa que casi con seguridad están condenados al fracaso.

Los optimistas tienden a creer en el progreso. Pero si es posible mejorar las cosas, la conclusión lógica es que su estado actual deja algo que desear. En este sentido, el optimismo no es tan risueño como lo que el siglo XVIII conocía como optimalismo: la doctrina leibniziana de que habitamos en el mejor de los mundos posibles. El optimismo no es tan optimista como el optimalismo. Para el optimalista, ya disfrutamos del mejor de todos los órdenes cósmicos; por el contrario, el optimista puede reconocer las deficiencias del presente al tiempo que contempla un futuro más radiante. La cuestión es si la perfección ya está aquí o si es un objetivo hacia el que nos encaminamos. En cualquier caso parece evidente la posibilidad de que el optimalismo conduzca a la inercia moral, lo que a su vez podría socavar su tesis de que el mundo no se puede mejorar.

Los optimalistas están tan desprovistos de esperanza como los nihilistas porque no la necesitan. Como no consideran que el cambio sea necesario, se podrían encontrar en el mismo campo que los conservadores, para quienes el cambio es deplorable, o para quienes nuestra condición es tan corrupta que lo frustraría. Henry James señala que «aunque un conservador no es necesariamente optimista, creo que un optimista puede muy bien ser conservador».[6] Los optimistas son conservadores porque su fe en un futuro propicio está enraizada en su fe en la bondad esencial del presente. De hecho, el optimismo es un componente típico de las ideologías de las clases dominantes. Si en general los gobiernos no animan a sus ciudadanos a creer que les acecha algún terrible apocalipsis en parte es porque la alternativa a una ciudadanía confiada puede ser la desafección política. La desolación, por el contrario, puede ser una postura radical. Sólo si nos parece que nuestra situación es crítica vemos la necesidad de transformarla. La insatisfacción puede ser un acicate para la reforma. Los optimistas, sin embargo, es probable que sólo ofrezcan soluciones puramente cosméticas. Cuando más necesaria es la verdadera esperanza es cuando la situación es más extrema y reviste una gravedad que el optimismo se suele resistir a reconocer. Sería preferible no tener que esperar, puesto que la necesidad de hacerlo es una señal de que lo desagradable ya ha ocurrido. En las escrituras hebreas, por

ejemplo, la esperanza tiene unas connotaciones sombrías, pues implica la derrota de los impíos. Si tenemos necesidad de la virtud es porque estamos rodeados de villanos.

En *Schopenhauer como educador*, Friedrich Nietzsche distingue entre dos clases de alegría: una inspirada por la confrontación trágica con lo terrible, como en el caso de los antiguos griegos, y una variedad superficial de jovialidad cuyo optimismo no es sino ceguera ante lo irreparable. Es incapaz de mirar a los ojos a los monstruos que supuestamente quiere combatir. En este sentido, la esperanza y el optimismo temperamental son irreconciliables. De acuerdo con Nietzsche, el verdadero júbilo es arduo, exigente y consiste en autosuperación y coraje. Desmonta la distinción entre alegría y seriedad, y por eso en *Ecce Homo* puede hablar de estar «jovial entre verdades todas ellas duras». Es cierto que Nietzsche también tenía razones objetables para rechazar el optimismo. En *El nacimiento de la tragedia*, lo tacha, con talante machista, de «doctrina de debilidad» y lo asocia con las peligrosas aspiraciones revolucionarias del «estamento de esclavos» de su tiempo.

Theodor Adorno observó en una ocasión que los pensadores que nos presentan la verdad lisa y llana (en concreto tenía a Freud en mente) hacían a la humanidad un servicio mayor que los cándidos utópicos. Más tarde veremos cómo Walter Benjamin, colega de Adorno, construyó su visión revolucionaria sobre la desconfianza del progreso histórico, así como sobre una profunda melancolía. Benjamin se refiere a su perspectiva como «pesimismo», pero igualmente se la podría considerar realismo, la condición moral más difícil de alcanzar. En un famoso ensayo sobre el surrealismo, sostiene que es preciso «organizar» el pesimismo para fines políticos y contrarrestar el fácil optimismo de ciertos sectores de la izquierda. Hay una urgente necesidad, escribe, de «pesimismo en cada ámbito. Absolutamente. Desconfiar del destino de la literatura, desconfiar del destino de la libertad, desconfiar del destino de la humanidad europea, pero tres veces más desconfiar de cualquier reconciliación de clases, de naciones, de individuos. Y una confianza ilimitada sólo en I. G. Farben y la pacífica perfección de la fuerza aérea».[7] El obstinado escepticismo de Benjamin está al servicio del bienestar humano. Es un intento de mantener una fría lucidez en aras de la acción constructiva. Sin duda, en otras manos, esta desalentadora visión podría poner en entredicho la propia posibilidad de transformación política. En el cataclismo general quizá sea inevitable una cierta impotencia. Si es así, cuanto más empeore nuestra condición, más difícil será modificarla. Esta no es la opinión de Benjamin. Para él, la refutación del optimismo es una condición esencial del cambio político.

Optimismo y pesimismo pueden ser características de concepciones del mundo así como de individuos. Los liberales, por ejemplo, tienden al primero y los conservadores, al segundo. En general, el liberal confía en que las personas se conducirán decentemente si se les permite desarrollarse con libertad, mientras que el conservador tiende a considerarlas criaturas imperfectas e ingobernables a las que hay

que refrenar y disciplinar para sacar de ellas algo productivo. Hay una distinción parecida entre románticos y clasicistas. La Edad Media fue, con diferencia, menos eufórica en su valoración de la humanidad que el Renacimiento, imbuida como estaba de un sentido del pecado y la corrupción. Ignatius Reilly, el héroe de la novela de John Kennedy Toole *La conjura de los necios* y defensor acérrimo de la civilización medieval, declara que «el optimismo me da náuseas. Es perverso. La posición propia del hombre en el universo, desde la Caída, ha sido la de la miseria y el dolor».

Los conservadores tienden a dividirse entre los llamados deterioracionistas, para los que hubo una edad de oro de la que por desgracia caímos, y aquellos para los que cada edad es tan degenerada como las demás. *La tierra baldía* de T. S. Eliot se puede leer como una combinación de estas dos posturas mutuamente contradictorias. También había aquellos ideólogos de finales del siglo XIX que eran optimistas y pesimistas al mismo tiempo, pues celebraban las virtudes de la civilización y la tecnología, al tiempo que las veían por todas partes vinculadas a la entropía y la degradación, incluso en la generación de una infraclase semibestial.[8] Tanto los marxistas como los cristianos son más sombríos sobre la condición presente de la humanidad que los liberales y los reformistas sociales, aunque tienen mucha más confianza sobre sus perspectivas futuras. En ambos casos, estas dos actitudes son las dos caras de la misma moneda. Se tiene fe en el futuro precisamente porque se intenta encarar el presente con sus aspectos más abominables. Como veremos más tarde, es una visión trágica, ajena tanto a los risueños progresistas como a los adustos Jeremías.

Parece innegable que ha habido progreso en la historia de la humanidad.[9] Es de suponer que los que se permiten dudarlo, un grupo que incluye a una serie de pensadores posmodernos, no tienen ningún deseo de volver a las quemas de brujas, la economía esclavista, la higiene del siglo XII o la cirugía sin anestesia. El hecho de que vivimos en un mundo en el que proliferan las armas nucleares y que sufre la lacra de una pobreza lacerante no refuta la realidad de que en algunos aspectos ha habido mejoras inimaginables. Lo que está en entredicho no es el progreso sino el Progreso. Creer que hay progreso en la historia no significa necesariamente creer que la historia como tal avanza en un ascenso continuado. En su momento más optimista y pretencioso, las clases medias de una época anterior sostenían que la humanidad estaba evolucionando por su propio impulso hacia un estado superior, quizá incluso utópico. El llamado perfectibilismo era una de las convicciones de políticos y científicos por lo demás pragmáticos y realistas. Más adelante encontraremos una versión de izquierda de esta fe en los escritos de Ernst Bloch. Esta perspectiva (aunque no en el caso de Bloch) podría describirse como fatalismo optimista —una curiosa conjetura, desde luego, pues en nuestro tiempo el fatalismo suele ir de la mano del pesimismo—. Lo inevitable generalmente es desagradable. Mientras que la imagen de la botella medio llena reduce la esperanza a pura subjetividad, la doctrina del progreso la reifica en una realidad objetiva. Para pensadores como Herbert

Spencer y Auguste Comte, la humanidad puede cooperar con las poderosas leyes que impelen la historia hacia delante o puede obstaculizarlas, pero es incapaz de alterar su naturaleza fundamental, de la misma forma que sería imposible enmendar a la Providencia. Buena parte de esto también es válido para Immanuel Kant, para quien la propia Naturaleza garantiza un futuro de paz perpetua, pero lo hace a través de actividades humanas libres como el intercambio y el comercio. La esperanza está incorporada, por así decirlo, en la estructura de la realidad misma. Es un rasgo innato del mundo, como lo son las fuerzas que conforman la anatomía de una estrella de mar. Incluso si olvidamos este hecho, él no se olvidará de nosotros. Este planteamiento corre el peligro de reducir a hombres y mujeres a la inacción política, pues si está garantizado un futuro resplandeciente, no se entiende por qué habrían de esforzarse para alcanzarlo. La variedad de marxismo para la que el futuro comunista está asegurado ha de explicar la necesidad de luchar por él.

Las formas extravagantes de optimismo pueden ser moralmente dudosas. Entre ellas está la teodicea, el intento de justificar el mal con el argumento de que puede dar lugar al bien, lo que eleva a estatus cósmico un optimismo frívolo. De acuerdo con el *Ensayo sobre el hombre*, de Alexander Pope, un poema que tiene una deuda considerable con Leibniz y el deísmo, el mal no es más que el bien malinterpretado. Si fuéramos capaces de ver la violación y la esclavitud desde la perspectiva del universo en su conjunto, reconoceríamos la parte esencial que desempeñan en el bienestar general. Como especula un personaje de la obra de Georg Büchner *La muerte de Danton*, «hay un oído para el que la confusión y el griterío que nos ensordecen no son sino una corriente de armonías». Además, el sufrimiento puede hacer de ti un hombre. Dios permite justificadamente, escribe el filósofo Richard Swinburne, «Hiroshima, Belsen y el terremoto de Lisboa o la peste negra» para que hombres y mujeres vivan en un mundo real y no de juguete.[10] Los mundos de juguete no nos presentan desafíos lo bastante difíciles y, por tanto, no nos ofrecen la oportunidad de tensar nuestros músculos morales. Es difícil imaginar que alguien que no sea un académico proponga semejante argumento.

Las teodiceas de este ofensivo pragmatismo no nos enseñan que el mal, por repugnante que sea en sí mismo, en ocasiones puede generar el bien —algo que sería difícil negar—, sino que debería ser aceptado e incluso bien recibido como condición necesaria de ese valor. El problema para algunos pensadores ilustrados de esta corriente era que cuanto más parecía el universo un todo racional y armonioso, más presente estaba el problema del mal.[11] Este optimismo cósmico tiende a ser contraproducente, pues pone de relieve aquello de lo que le resulta más difícil dar cuenta. La perspectiva de guerra y genocidio es más probable que repugne a quienes creen en la perfectibilidad que a los cínicos y misántropos, que podrían encontrar en esas desgracias una reconfortante prueba de que siempre estuvieron en lo cierto sobre la degeneración humana.

En el siglo XVIII hubo quienes negaban la realidad del mal, mientras que en el

siglo XIX algunos sostenían que el problema que planteaba podría resolverse con una doctrina de progreso. La visión deísta podía combinarse con el historicismo. Sin duda, el mal era real, pero estaba en el camino de ser erradicado. Así, la noción de progreso te permitía reconocer lo innegable al tiempo que conservabas la fe en la perfección humana. Para cierta visión historicista, las penalidades y privaciones podían justificarse por el papel que desempeñaban en la mejora general de la especie. El esfuerzo extenuante de unos hacía posible la existencia civilizada de otros. Por cada gran escultura o sinfonía, una hilera de casuchas miserables. Nietzsche, así como muchos otros que no estaban tan dispuestos a proclamarlo tan abiertamente, sostenía que no hay existencia civilizada sin explotación. El trabajo duro es el que engendra la cultura; y, como un padre agotado encuentra consuelo a sus padecimientos en el éxito de su progenie, por su parte, la cultura muestra la renuencia de una superestrella de origen modesto a reconocer su humilde linaje.

Si los ideólogos del capitalismo temprano tenían esperanza era, entre otras cosas, porque no creían que su sistema estuviera acabado. La producción era una crónica que aún debía consumarse. Por el contrario, el capitalismo tardío es considerablemente menos esperanzado, lo que no quiere decir que esté hundido en el desánimo. El yo consumista, a diferencia del productivista, habita en momentos serializados en vez de constituir algo que se asemeje a una narración. Es demasiado caprichoso y difuso para ser el sujeto de una evolución inteligible. Por tanto no cabe esperar un futuro radicalmente distinto y la esperanza a gran escala ha quedado obsoleta. Es improbable que vuelva a ocurrir algo de trascendencia histórico-mundial, puesto que el espacio en el que podría suceder ha quedado reducido a polvo. El futuro no será más que un presente extendido infinitamente. Así, se puede combinar el entusiasmo de ver qué traerá el futuro con la tranquilidad de saber que no implicará ningún desorden inconveniente. En una era anterior del capitalismo, se podía tener esperanza porque era posible prever un futuro radiante; en una fase posterior del mismo sistema, toda la expectativa que queda es que el futuro será una repetición del presente. Escasea la esperanza, pero esto en sí mismo es un signo esperanzador, pues significa que no hay nada que deba ser redimido.[12]

Las naciones, como los credos políticos, pueden ser optimistas o pesimistas. Junto con Corea del Norte, Estados Unidos es uno de los pocos países del mundo en los que el optimismo es casi una ideología oficial. Para grandes sectores del país, ser positivo es ser patriota, mientras que la negatividad es una clase de crimen de pensamiento. El pesimismo se considera vagamente subversivo. Incluso en los momentos de mayor desaliento, sigue dominando en el inconsciente nacional una fantasía colectiva de omnipotencia e infinitud. Elegir a un presidente de Estados Unidos que declarara a la nación que sus mejores días pertenecen al pasado sería casi tan inimaginable como elegir a un chimpancé, aunque esto último ha estado a punto de ocurrir en una o dos ocasiones. Un líder así se convertiría en objetivo de asesinato. Un historiador estadounidense señaló hace poco que «los discursos inaugurales presidenciales

siempre son optimistas, con independencia de los tiempos que corran». Este comentario no tenía una intención crítica. Hay una alegría compulsiva en algunos aspectos de la cultura estadounidense, una retórica de puedo-hacer-lo-que-quiera que delata un miedo casi patológico al fracaso.

En un trabajo enojosamente impersonal titulado *Optimism: The Biology of Hope* [Optimismo: la biología de la esperanza], el estudioso canadiense Lionel Tiger, en su esfuerzo por dar una base científica a la ideología de la esperanza de su país, incluye en su indagación pormenores sobre monos drogados, sustancias que alteran el estado de ánimo y los cambios químicos que se detectan en las excreciones de padres que han perdido a sus hijos. Si se pudiera identificar la base fisiológica de la alegría, quizá sería posible erradicar la desafección política y asegurar una ciudadanía siempre entusiasta. La esperanza es un estimulante útil políticamente. «Existe la posibilidad —comenta Tiger— de que aumentar el optimismo sea una obligación humana común».[13] Parece que Stalin y Mao eran de la misma opinión. Es nuestro deber moral insistir en que todo va bien, incluso cuando es evidente que no es así.

De forma análoga, los autores de una obra titulada *Hope in the Age of Anxiety* [Esperanza en la era de la ansiedad] nos informan de que «la esperanza es la mejor medicina, ya que supone un punto intermedio entre la respuesta de estrés sobreactivada y el complejo de renuncia y desaliento». La esperanza nos garantiza «los niveles apropiados de neurotransmisores, hormonas, linfocitos y otras sustancias cruciales para la salud».[14] Una deficiencia en esas sustancias es mala para la salud personal y política. Quizá ya haya en California científicos trabajando para transformarlas en una pastilla. Al filósofo estadounidense William James le inquietaba esta visión edulcorada. «¿Es “dulce” la última palabra? —pregunta—. ¿Es todo afirmativo, es todo un “sí” en el universo? ¿No pertenece el hecho negativo, el “no” al meollo de la vida misma? ¿Acaso no significa la propia “seriedad” que atribuimos a la vida que esas ineludibles negaciones y pérdidas forman parte de ella, que siempre hay auténticos sacrificios en algún lugar, y que en el fondo de la copa siempre queda algo extremo y amargo para siempre?».[15]

La política «basada en la fe», en vez de «basada en la realidad», de la administración de George W. Bush llevó una conocida actitud estadounidense hasta el punto de la locura. La realidad es un pesimista a cuyas palabras traicioneras no hay que prestar atención. Como la verdad con frecuencia es desagradable, debe ser sometida por la voluntad inquebrantable. Esta clase de optimismo no se distingue fácilmente de la enfermedad mental. Una alegría así es una forma de la renuncia psicológica. Pese a su enérgico vigor, en realidad no es más que una evasión moral. Es la enemiga de la esperanza, que es necesaria precisamente porque es posible confesar lo grave que es la situación. Por el contrario, la confianza que impulsa al optimista a esperar también le conduce a subestimar los obstáculos para abordarla, por lo que su seguridad no le sirve de nada. El optimismo no se toma la desesperanza lo suficientemente en serio. Al parecer, el emperador Francisco José señaló que

mientras que en Berlín las cosas eran serias pero no desesperadas, en Viena eran desesperadas pero no serias.

La alegría es una de las emociones más banales. Trae a la mente a alguien dando brincos ataviado con una chaqueta a rayas y una nariz roja de plástico. La propia palabra *happiness* [felicidad], en oposición a la francesa *bonheur* o a la antigua griega *eudaimonía*, tiene connotaciones de postal navideña, mientras que «contento» suena un tanto lerdo. «Los necios viven de falsas esperanzas», escribe el autor del Eclesiastés. El filósofo francés Gabriel Marcel duda que sea posible un optimismo profundo.[16] Quizá lo más apropiado sea considerarlo una forma de esperanza degenerada e ingenua sin remisión. Hay algo intolerablemente endeble en el optimismo, de la misma manera que el pesimismo puede mostrar un placer mórbido en regodearse en su propia tristeza. Al igual que el pesimismo, el optimismo extiende un barniz monocromo sobre todo el mundo, sin percibir matices ni distinciones. Como es un estado de ánimo general, todos los objetos se vuelven más o menos intercambiables, en una suerte de valor de cambio del espíritu. El optimista profesional responde a todo de la misma forma rigurosamente preprogramada, eliminando de esta forma el azar y la contingencia. En este mundo determinista, las cosas están destinadas a salir bien con una previsibilidad sobrenatural y sin que haya una buena razón para ello.

Es un hecho llamativo que entre la aparición de *Clarissa*, de Samuel Richardson, a mediados del siglo XVIII y la obra de Thomas Hardy en la Inglaterra de finales de la era victoriana apenas haya una novela trágica (en el sentido de que tenga un final desgraciado). Por supuesto, hay algunas que se aproximan alarmantemente. *Cumbres borrascosas* bordea la tragedia, mientras que *Villette*, de Charlotte Brontë, presenta al lector finales alternativos, uno trágico y uno cómico, como si no se decidiera a terminar en una nota trágica. Maggie Tulliver, la protagonista de *El molino del Floss*, de George Eliot, muere al final de la historia, pero su conclusión en una unión extática con su mezquino y testarudo hermano es curiosamente edificante. Pese al tono apagado de su final, *Middlemarch* afirma su fe en el espíritu reformador, incluso con los matices sombríos que introduce George Eliot. Las últimas palabras de *La pequeña Dorrit*, de Dickens, no son muy reconfortantes, pero esta novela, como todas las de su autor, se niega a llevar su desencanto hasta la tragedia. Fiel a este impulso, Dickens modificó el final de *Grandes esperanzas* para reunir al héroe y la heroína. Incluso cuando describe la realidad social más cruda, al menos en sus obras tempranas, su estilo pirotécnico la mantiene a una distancia confortable. La vitalidad y el brío con que presenta los aspectos más sobrecogedores de la Inglaterra victoriana ya es en sí misma una forma de superarlos.

Si Thomas Hardy escandalizó a algunos de sus lectores, fue menos por su ateísmo o por sus avanzadas opiniones sobre las relaciones sexuales que por un realismo trágico que no da respiro. Fue su rechazo al consuelo ficcional y religioso, a cualquier clase de paliativos, lo que resultaba tan perturbador para un público victoriano muy

necesitado de consuelo ficcional. Tess Durbeyfield y Jude Fawley son personajes completamente trágicos y, como tales, figuras extrañas en los anales de la ficción inglesa. Samuel Richardson hizo caso omiso de sus acomodados lectores que seguían con angustia las peripecias de Clarissa y le pedían que salvara a la heroína, y prefirió mantener impasiblemente la acción hasta que muere. Si a los victorianos les desconcertaba especialmente el abatimiento en buena medida era porque se consideraba que la tristeza podía generar desorden social. En una era de agitación social, uno de los principales objetivos del arte era edificar. El sentido de la ficción, como Freud sostiene sobre la fantasía en general, era corregir las deficiencias de una realidad insatisfactoria. La novela inglesa apoyó el *statu quo* no sólo en su respeto al rango o en su consideración por el orden social, sino también en su decidida preferencia por los finales optimistas.

Incluso en nuestros desencantados días, los autores de los textos de contracubierta de los libros con frecuencia intentan discernir atisbos de esperanza en las ficciones más sombrías, probablemente porque se supone que un pesimismo excesivo es demasiado desmoralizador. De todas formas, estamos acostumbrados a que nuestras narraciones tengan finales inconclusos o tristes. Cuando no son convenientemente pesimistas el efecto puede ser asombroso. Tal es el caso del *Ensayo sobre la ceguera*, de José Saramago, donde un grupo de hombres y mujeres que inexplicablemente han perdido la vista la recuperan al final de forma igualmente repentina. Uno por uno, los personajes ciegos pasan de la oscuridad a la luz. Que una obra de ficción contemporánea termine con una transformación tan feliz es casi tan audaz como si *Orgullo y prejuicio* hubiera concluido con la matanza de las hermanas Bennet.

También están aquellos para quienes el optimismo, aunque no sea precisamente profundo, al menos es racional. El erudito y elegante estudio de Matt Ridley *El optimista racional* se diferencia de la alegría frívola en que su risueña visión del mundo está basada en lo que considera hechos innegables. También nos ofrece este párrafo de espléndida indignación:

> Incluso después del medio siglo mejor en lo que a la reducción de la pobreza se refiere, sigue habiendo cientos de millones de personas que se quedan ciegas por falta de vitamina A en su monótona dieta, o que ven a sus hijos con el vientre hinchado por una deficiencia proteínica, o deshidratados por una disentería prevenible, causada por el agua contaminada, o tosiendo por una neumonía evitable, provocada por el humo del fuego en el interior de las casas, o consumidos por el sida, para el que hay tratamiento, o temblando por la innecesaria malaria. Hay personas que viven en chozas de barro, chabolas de uralita o grises bloques de cemento (incluidas las Áfricas en Occidente), personas que nunca tienen la oportunidad de leer un libro o ir al médico. Hay niños armados de ametralladoras y niñas que venden su cuerpo. Si mi bisnieta lee este libro en el año 2200, quiero que sepa que soy agudamente consciente de la desigualdad del mundo en que habito, un mundo en el que puedo preocuparme por mi peso y el dueño de un restaurante puede lamentar la iniquidad de importar las judías verdes por avión desde Kenia en invierno, mientras en Darfur la cara demacrada de un niño está cubierta de moscas, en Somalia una mujer es lapidada hasta la muerte y en Afganistán un solitario

empresario estadounidense construye escuelas al tiempo que su gobierno arroja bombas.[17]

No es esta una visión panglosiana. Por el contrario, es un emotivo y apasionado grito de protesta, de extraordinaria elocuencia y compasión. No obstante, a pesar de su indignación, Ridley ve en la época moderna una crónica de progreso excepcional, y desde luego no le faltan razones para ello. En términos generales, los seres humanos son más ricos, más libres, más altos, más sanos, más pacíficos, más formados, tienen más movilidad y disfrutan de más ocio, seguridad y comodidades que en ningún otro periodo de su violenta, malsana y mísera historia. A Ridley seguramente le sorprendería saber que Karl Marx habría suscrito sin reservas su opinión. De hecho, hay momentos en que uno se pregunta si este expresidente de un banco que sufrió una quiebra espectacular no será un marxista en traje diplomático, dada su fe en el desarrollo ininterrumpido de las fuerzas productivas. Pero mientras que Ridley ve una relación directa entre la riqueza material y el bienestar humano, Marx no alberga tales ilusiones mecanicistas. Ciertamente, la primera es condición necesaria de la segunda, pues sólo los santos pueden prosperar mientras pasan hambre, pero no es suficiente. En general, *El optimista racional* ignora este hecho y a veces cae en un burdo determinismo tecnológico que no se permitiría un marxista que se respete. La liberación sexual de las mujeres, por ejemplo, se atribuye directamente a «la maquinaria eléctrica que ahorra mano de obra» (108). La libertad y el bienestar humano —según se nos recuerda— van de la mano del comercio y la prosperidad. El hecho de que el comercio y la prosperidad también han ido de la mano de la esclavitud, los *sweatshops*, el despotismo político y el genocidio colonial se pasa prudentemente por alto.

Con todo, Marx estaría de acuerdo en que la modernidad ha constituido una alentadora historia de progreso, prosperidad y emancipación. Al igual que Ridley, también despreciaba el mito del buen salvaje. El único hecho seguro sobre la llamada sociedad orgánica, como señaló Raymond Williams en una ocasión, es que ya ha desaparecido.[18] No obstante, la perspectiva de Marx es bastante más matizada que la de Ridley. Mientras que para este la época moderna es una historia de éxitos abrumadores, deslucida únicamente por algunas bolsas residuales de pobreza, Marx no sólo ve en ella una crónica de triunfos y horrores, sino que considera que estas dos narraciones están estrechamente entrelazadas. Según él, las mismas fuerzas que posibilitan la libertad y la riqueza también malogran potencialidades humanas, generan desigualdad y pobreza, y ejercen un dominio despótico sobre las vidas humanas. No puede haber civilización sin barbarie, catedrales o grandes empresas sin explotación y miedo a la miseria. El problema de la humanidad no es simplemente la falta de poder o de recursos, sino las propias capacidades que ha desarrollado tan magníficamente. Es el orgullo desmesurado lo que la amenaza, no sólo el atraso. Si la historia constituye un registro del avance humano, también es una pesadilla que oprime la mente de los vivos.

Por tanto, si Marx es un Pangloss, también es un Jeremías. La perspectiva de Ridley, por otra parte, es al mismo tiempo más inocente y más simplista. Su experiencia del mundo no está exenta de una bochornosa ingenuidad. Mientras que Marx ve un potencial emancipador en los mercados, el valor de cambio y la circulación global de mercancías, Ridley, a quien este hecho seguramente sorprendería, tiende a no ver nada más. Pese a las concesiones que pueda hacer motivadas por las demacradas caras de los niños de Darfur, su visión del mundo es drásticamente unilateral. Un apologista juicioso de las fuerzas del mercado se referiría a su papel en la rápida acumulación de riqueza, así como en el avance general de la civilización global, al tiempo que reconocería que todo esto ha implicado no sólo pobreza y desigualdad sino también una burda racionalidad instrumental, una codicia implacable, inestabilidad económica, individualismo egoísta, devastadoras aventuras militares, destrucción de lazos sociales y cívicos, banalidad cultural omnipresente y la ignorante supresión del pasado. Este apologista podría reconocer todos o algunos de estos puntos al tiempo que insistiría en que el capitalismo es superior a cualquier otro sistema económico por su eficacia y productividad, que el socialismo ha resultado ser desastroso en la práctica y que algunos de los aspectos más perniciosos del sistema actual pueden regularse o reformarse.

Ridley, sin embargo, prefiere silenciar casi todos estos rasgos inconvenientes del sistema que defiende, entre ellos las guerras imperialistas a las que da lugar cada cierto tiempo. En su opinión, no son más que agrias apostillas de aquellos para quienes la modernidad simplemente significa decadencia. No obstante, eso era también lo que pensaban Marx y sus epígonos, todos ellos defensores de la tecnología y entusiastas del progreso humano. *El manifiesto comunista* rivaliza con *El optimista racional* en su admiración por los mercados libres, la innovación capitalista y una economía globalizada. Sin embargo, al contrario que el supuestamente realista Ridley, sí tiene en cuenta el coste atroz de esos logros.

Ridley cree que su optimismo es racional porque está enraizado en la realidad. No obstante, lejos de ser un juez imparcial, es un ideólogo partidista que elige los hechos que mejor convienen a su argumento. Un ejemplo de esto es su tratamiento asombrosamente despreocupado del peligro de una guerra nuclear, al que su libro dedica nada menos que un párrafo entero. Las armas nucleares, admite Ridley, representaban una amenaza genuina durante la Guerra Fría y el riesgo de un conflicto nuclear está lejos de haber desaparecido; no obstante, gran parte de esas armas ya se han desmantelado y la impresión general que da el libro es que podemos permitirnos dejar de preocuparnos. Los misiles nucleares parecen recuerdos de la Guerra Fría, como Doris Day o los pantalones pitillo. Esta postura no es más que euforia inconsciente en grado sumo. No hace falta decir que la trampa que esas armas presentan a los incondicionales del progreso es que la humanidad sólo puede seguir progresando siempre y cuando permanezca sobre la tierra. La no existencia de la

especie plantea un problema incluso más grave para el progreso que quienes pasan su tiempo libre ataviados de caballeros decimonónicos. Después de haber tenido siempre el poder de aniquilarnos individualmente, gracias a nuestro admirable ingenio tecnológico hemos avanzado hasta el punto en que podemos alcanzar este objetivo colectivamente. El suicidio, por así decirlo, se ha socializado y ahora es propiedad pública. Como observa el autor polaco Stanisław Lec: «Sería para reírse si no fueran a acabar con el mundo antes del fin del mundo».[19] No hay testimonio más concluyente del poder soberano de uno que la capacidad de autodestruirse. El suicida, señala un personaje de una novela de Dostoyevski, se convierte momentáneamente en un dios, capaz de disponer de su propia vida con omnipotencia divina.

Los seres humanos siempre han vivido con el temor a algún terrible apocalipsis; pero hasta hace muy poco no habían contado con la posibilidad de que ellos mismos pudieran ser los causantes de esta catástrofe cósmica. En cualquier caso, a Ridley no le preocupa la perspectiva de que la especie baje el telón de su mediocre representación. Su procedimiento es enumerar una serie de amenazas graves para la humanidad (hambrunas, epidemias, desastres medioambientales, etcétera) para señalar con un prurito de satisfacción que todavía no se han producido o que el riesgo de que se produzcan ha disminuido notablemente. Esto sería algo así como vanagloriarse en 1913 de que nunca ha habido una guerra mundial o que una epidemia viral letal es impensable. De los calificativos que se pueden aplicar a ese optimismo, «racional» no es precisamente el más apropiado. Al fin y al cabo, Ridley tampoco ha muerto aún, pero haría mal en extraer una conclusión demasiado reconfortante de ese hecho.

El optimista racional está en lo cierto cuando canta las virtudes del trueque, el comercio, el intercambio, la tecnología, la división del trabajo, la creatividad colectiva y el intercambio de ideas brillantes. Es gracias a esas actividades como la humanidad ha llegado a ser una especie verdaderamente universal. Para Marx, un autor que siempre está dispuesto a reconocer los méritos donde quiera que los haya, estos aspectos de la historia humana representan un verdadero salto cuántico para salir de la pobreza y el provincianismo. Sólo que, a diferencia de Ridley y su visión de túnel, él también es consciente de los efectos destructivos de esa interconectividad global. Resulta un tanto sorprendente que Ridley sea incapaz de percibir esos efectos, dado que fue presidente no ejecutivo de Northern Rock, el banco que estuvo en el epicentro de la catástrofe financiera británica en 2008. El hecho de que cite con admiración a un economista que sostiene que «las sociedades que utilizan los mercados extensamente desarrollan una cultura de cooperación, ecuanimidad y respeto al individuo» (86) testimonia su firme convicción en este sentido. Cuando se trata de la fe en la mano invisible del mercado, Ridley hace que Adam Smith parezca Iósif Stalin. Los actos individuales de egoísmo, por sórdidos que sean, siempre se metamorfosearán en beneficio general. En apariencia indiferente ante sucesivas y vergonzosas revelaciones de fraude, codicia, estafa y abuso de posición, aún es capaz

de asegurarnos que «cuanto más inmersas están las personas en el cerebro colectivo del mundo comercial moderno, más generosas son» (86). El mercado, según nos asegura, «proporciona una razón inmensa para ser optimista sobre el futuro de la raza humana» (10), dado que «puede transformar muchos motivos egoístas individualmente en un resultado positivo colectivamente» (105). Ridley omite prudentemente el hecho de que también puede tener consecuencias calamitosas, a pesar de su experiencia personal con este fenómeno. Los numerosos hombres y mujeres que perdieron sus hogares y sus ahorros por culpa de los manejos fraudulentos de los financieros y después fueron obligados a pagar la cuenta de su codicia seguramente podrían poner en duda esas afirmaciones. La confianza en el sistema financiero capitalista en realidad ha aumentado, nos informa Ridley en un momento en que, en todo el mundo, muchos ciudadanos sienten por los banqueros sólo un poco menos de repugnancia que por los pedófilos o por los calamares gigantes.

La esclavitud y el trabajo infantil, señala Ridley orgullosamente, se ilegalizaron en el siglo XIX, pero no añade que casi todas las medidas avanzadas de este tipo se lograron pese a la feroz resistencia del mismo sistema social que él aclama. El racismo, el sexismo y el abuso infantil hoy son inaceptables, afirma. El hecho de que sigan existiendo allá donde miremos parece un pequeño detalle en comparación. Tan firme es su fe en el progreso que incluso está dispuesto a considerar con cierta ecuanimidad el hundimiento de buena parte del mundo. Incluso si Europa, Estados Unidos y el mundo islámico se hunden, confía en que China mantendrá encendida la antorcha del progreso. En otras palabras, el risueño futuro de la especie está en manos de un Estado brutalmente autocrático.

Ridley quizá no sea ecuánime, pero desde luego se contradice a sí mismo. Celebra el capitalismo, pero pone el término entre unas amenazadoras comillas y sugiere que está a punto de desaparecer. Con esto quiere decir que la versión victoriana ha sido sustituida por la posindustrial, pero arroja dudas sobre la existencia misma del sistema porque conviene mejor a su argumento. Reconoce cándidamente que el mundo acabará en un desastre si seguimos como hasta ahora, al tiempo que se aferra con obstinación a la perspectiva de un futuro radiante. «Líderes, sacerdotes y ladrones de una determinada laya —reconoce— todavía podrían sofocar la prosperidad futura sobre la tierra» (358), a pesar de que en otro lugar insiste en que esto no ocurrirá. Con espíritu micawberiano[2-N. de T.] Ridley tiene una fe inquebrantable en que siempre acaba surgiendo algo.[20] Se reanudará el crecimiento, nos asegura, aunque quizá no, porque, según nos advierte, siempre podrían frenarlo unas políticas inadecuadas. No hace falta decir que Ridley no sabe más que el resto de nosotros sobre si finalmente volveremos a la caza-recolección. Se limita a declarar su fe en el espíritu innovador. En su reverencia victoriana por el genio de inventores y empresarios, soslaya el hecho de que la innovación no es más que un factor en un sistema económico complejo, y desde luego no siempre el decisivo. Como ocurre con

la mayoría de las variedades de progresismo ingenuo, el cambio, el crecimiento y la innovación se consideran benignos de forma inherente. Sin embargo, Hiroshima fue una novedad, las armas químicas una innovación creativa y los métodos de tortura y vigilancia se han perfeccionado progresivamente. Para Samuel Johnson todo cambio era un gran mal, lo que no quiere decir que no reconociera su necesidad.

Ridley declara que desconfía de los mercados de capitales y activos, aunque no de los de bienes y servicios, al mismo tiempo que defiende vigorosamente una economía en la que los primeros son indispensables. Los mercados de activos, admite, «son tan proclives de manera automática a las burbujas y los cracs que es difícil diseñarlos de forma que funcionen» (9), una concesión problemática por parte de un autor para quien las fuerzas del mercado son tan sacrosantas como las zanahorias ecológicas para el príncipe Carlos. Ridley tiene una fe devota en el funcionamiento inherentemente beneficioso del mercado, al tiempo que reclama su regulación. Después de insistir en su rechazo a las grandes empresas, procede a cantar sus virtudes. Walmart quizá persiga a los sindicatos y arruine a los pequeños negocios, pero sus clientes pueden comprar a precios más baratos. En el mundo darwinista social de Ridley, esto parece bastar para que tales prácticas sean aceptables. En un momento determinado admite que «el terrorismo nuclear, la subida del nivel del mar y una pandemia de gripe todavía pueden hacer del siglo XXI un lugar terrible», mientras que, en su penúltima frase nos asegura que «el siglo XXI será una época maravillosa para estar vivo» (28 y 359). Esta contradicción sólo puede resolverse suponiendo que ahogarse, volar en pedazos y contagiarse de una enfermedad grave al mismo tiempo le parezca una grata experiencia.

Ciertas regiones del mundo, admite Ridley, pueden sufrir las convulsiones de una caída en la anarquía o el autoritarismo, y una depresión económica lo bastante profunda puede desencadenar una guerra a gran escala. En todo caso, «mientras en algún lugar alguien esté incentivado para inventar formas de satisfacer mejor las necesidades de los demás, el optimista racional debe concluir que llegará un momento en que la vida humana seguirá mejorando» (32). Pero ¿qué ocurre si la guerra en cuestión es nuclear? Y ¿cuánto tardará en llegar ese momento? Konrad Lorenz termina su estudio *Sobre la agresión* afirmando que la única esperanza de una humanidad no violenta es una mutación genética futura que nos convierta a todos en criaturas afectuosas. Sin embargo, no está claro que podamos esperar tanto tiempo. ¿Cuánta miseria humana transitoria está Ridley dispuesto a tolerar antes de abandonar esa visión ingenua? ¿Y qué pasará si las innovaciones no resultan ser rentables? Como su libro omite llamativamente mencionar, el capitalismo no sólo puede promover la inventiva, sino también obstaculizarla. La verdad que los custodios de la alegría no soportan es que, mientras haya contingencia, existe la posibilidad del fracaso permanente. Y, por supuesto, también de avances inauditos.

Por cierto, es significativo que Ridley sea incapaz de reconocer la bajeza moral de un orden social en el que los individuos son útiles a los demás solo si están

«incentivados», es de suponer que por una cuantiosa recompensa económica. Le asombra el hecho de que los activistas contra las grandes corporaciones tengan fe en «leviatanes» como el National Health Service al tiempo que «recelan de los monstruos que tienen que atraernos a su negocio» (111). A un hombre para quien el capitalismo es tan natural como la luz de la luna no se le ocurre que las compañías que no se mueven por el beneficio pueden ser superiores moralmente a aquellas que nos curarán las heridas o enseñarán aritmética a nuestros hijos sólo si vamos con una tarjeta de crédito por delante. Ridley describe las corporaciones capitalistas como «sumas temporales de personas para ayudarles a producir de manera que ayuden a los demás a consumir» (67), como si Microsoft y Coca-Cola fueran instituciones de caridad, semejantes a los samaritanos y los *boy scouts* en su desinteresada devoción por el bienestar humano. «Ayudar a los demás a consumir» es un eufemismo espléndido para describir a Exxon o Microsoft. Es como si alguien dijera que el ladrón que te roba el coche te está ayudando a bajar de peso obligándote a caminar.

A pesar de sus gestos entusiastas, la visión optimista de Ridley es curiosamente endeble. Por ejemplo, admite que, en los comienzos de la Inglaterra industrial, los trabajadores de molinos y fábricas «soportaban jornadas inhumanas desde edades muy tempranas en condiciones de peligro, ruido y suciedad atroces, y volvían por calles contaminadas a casas atestadas e insalubres, además de que la seguridad en el trabajo, la dieta, la sanidad y la educación eran terribles» (219). No obstante, insiste en que estaban mejor que sus antepasados campesinos. Las condiciones de un indigente urbano en 1850 eran atroces, pero la vida de un indigente rural en 1700 era aún peor. Un gran progreso. En los conflictos militares del siglo XX murieron apenas cien millones de personas, afirma Ridley, una cifra considerablemente inferior a la de los muertos en guerras en las sociedades cazadoras-recolectoras. Esto es como afirmar que alguien con doble amputación tiene una ventaja espectacular sobre quien sufre cuádruple amputación. Steven Pinker recurre a una táctica semejante en *Los ángeles que llevamos dentro*, señalando que los cincuenta y cinco millones de muertos de la Segunda Guerra Mundial, considerados en proporción a la población mundial del momento, sólo entran por poco en la lista de las diez mayores catástrofes de todos los tiempos. Resulta difícil imaginar una noticia más alentadora. En la misma línea, Pinker minimiza drásticamente los peligros del cambio climático, un tema al que, asombrosamente, no dedica más que una página de su anodino relato. Incluso tiene la desfachatez de considerar «una suerte de progreso»[21] el que —según imagina inexplicablemente— la gente ya casi no tenga miedo a la posibilidad de una guerra nuclear y se preocupe más por «el daño a los ecosistemas, las inundaciones, las tormentas catastróficas, la creciente sequía y la pérdida de hielo de los casquetes polares».

«Mataron, esclavizaron, expoliaron», señala Ridley sobre la humanidad primitiva, y este problema «permaneció sin resolver» durante milenios (351). Si esto quiere decir que la humanidad por fin ha dado con una solución a su agresividad, Ridley

debería compartir este descubrimiento con sus lectores. «La violencia —afirma sobre aquella época— era una amenaza crónica y omnipresente», como si esa clase de conflicto fuera algo que perteneciera al pasado igual que los pterodáctilos. En los primeros tiempos de nuestra especie, «algunos obligaron a otros a trabajar para ellos, y el resultado fue las pirámides y el ocio para unos pocos, el agotamiento y la explotación para la mayoría» (214). Todo esto, sin embargo, cambiaría con el avance de la tecnología, como si la práctica de que unos pocos compran la fuerza de trabajo de la mayoría se hubiera extinguido con los faraones. Lo cierto es que la evolución de las fuerzas productivas no iba a proporcionar ocio a las masas. Por el contrario, pese a su extraordinario progreso tecnológico, los hombres y mujeres modernos trabajan más duro que sus antepasados neolíticos. Y son las relaciones sociales imperantes —relaciones que el tecnologista Ridley soslaya como sin proponérselo— las que les obligan a ello.

Hay otro sentido en el que Ridley está lejos de ser el optimista que aparenta. Su confianza tiene su origen en la convicción de que los problemas que han plagado a la humanidad hasta ahora están en vías de desaparecer. Pero esto significa admitir que la crónica humana ha sido calamitosa hasta el momento. No habría necesidad de arengas si no fuera así. Y lo que ha ocurrido hasta ahora sobrepasa con mucho, tanto en significación como en duración, a los avances más recientes que Ridley está tan deseoso de celebrar. Tomada en conjunto, la historia de la especie no augura nada bueno. Es cierto que podemos descubrir una cura para el cáncer, pero esto difícilmente será un alivio para los millones de personas que han sufrido sus estragos en el pasado. Los niños de África quizá tengan mejillas regordetas en unas décadas, pero esto no cambiará el destino de los millones que ya se han consumido. ¿Cuánto tiene que durar un futuro sonrosado para redimir ese pasado? ¿Se podrá llegar a redimir alguna vez? Ni siquiera el cristianismo, que promete un futuro en el que se enjugarán las lágrimas de los afligidos y sanarán los cuerpos de los enfermos, puede borrar la enfermedad y la desesperación de la historia. Ni siquiera Dios puede deshacer lo que ya ha ocurrido. Fuera de una perspectiva cristiana, los muertos no tienen esperanza. No podemos compensarles por los crímenes de nuestros antepasados. Lo mismo que el futuro lejano, están más allá de nuestra influencia. Por cierto, merece la pena señalar que las observaciones de Ridley sobre el cristianismo delatan el analfabetismo teológico que se ha vuelto característico de los liberales laicos de su jaez. Por ejemplo, imagina que los cristianos sostienen que el cuerpo no es más que un receptáculo del alma, una visión que tiene tanto en común con el Nuevo Testamento como con el nacionalismo cómico.

Si no es posible borrar el pasado, como parece que a Ridley le gustaría, es en buena medida porque constituye una parte vital del presente. Podemos superarlo con el progreso, por supuesto, pero sólo por medio de las capacidades que nos ha legado. Los hábitos creados por generaciones de supremacía y sumisión, de arrogancia e inercia, no desaparecen sin más. Por el contrario, como en un drama de Ibsen,

constituyen un legado de culpa y deuda que contamina las raíces de la creatividad humana, infiltrándose en los huesos y la sangre de la historia contemporánea y mezclándose con nuestros impulsos más emancipadores y avanzados. Sin embargo, Ridley cae en una distinción burdamente progresista entre un pasado sombrío y un futuro más luminoso. Es incapaz de ver no sólo que el pasado está unido al presente, sino también que podría proporcionarnos valiosos recursos para un porvenir más prometedor. Una civilización que sólo se guía por su experiencia presente es ciertamente pobre. Si el pasado debería enervar a los modernizadores liberales como Ridley no es sólo porque gran parte de él amenaza con socavar su optimismo, también porque contiene legados que podrían contribuir a una transformación del presente mucho más profunda de lo que a ellos les gustaría.

Ridley está convencido de que el único factor invariable en la historia es la naturaleza humana. Sin embargo, a juzgar por la narración hasta el momento, no se puede decir que la naturaleza humana proporcione argumentos para el entusiasmo. Por tanto, su conservadurismo choca con su progresismo. Además, es incongruente sobre esta cuestión, puesto que junto a su creencia en la inmutabilidad de la naturaleza humana, pregona una versión un tanto vulgar del llamado humanismo comercial, según el cual el desarrollo del comercio va acompañado de una difusión general de la civilidad. En suma, cuanto más comerciamos, más agradables somos. Al final, todo lo que Ridley puede hacer es confiar en que un aspecto de la naturaleza humana —nuestra capacidad para que se nos ocurran nuevas ideas inteligentes— predominará sobre nuestra tendencia a la crueldad, el egoísmo, la explotación y demás. Esto parece una apuesta improbable.

Ridley cree en el Progreso, no meramente en el progreso. En este sentido, está más próximo a Hegel y a Herbert Spencer que al ejecutivo medio. Una visión que parecía haber quedado entre los despojos de los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial ha sido recuperada en las primeras décadas del nuevo milenio. *El optimista racional* desarrolla una gran narración que se extiende desde el origen de la especie hasta un futuro jubiloso y no sólo una modesta serie de reflexiones sobre el esplendor de estar vivo en el siglo XXI. La humanidad ha desarrollado una inteligencia colectiva que le permite comerciar con ideas y, de esta forma, mejorar su condición. El hecho de que tal colaboración también haya dado lugar a la tortura y a la guerra se pasa discretamente por alto. El libro tampoco advierte que la inteligencia colectiva, como la fe de Marx en el desarrollo de las fuerzas productivas, es una concepción demasiado general para constituir una medida del desarrollo humano. Sin preocuparse por la vaguedad de esa noción, Ridley se refiere al progreso como «una marea inexorable en las vidas de hombres y mujeres» (350). En suma, es un determinista tan impenitente como los positivistas e historicistas de una era que cree que hemos dejado atrás.

En este sentido al menos es un vanguardista absolutamente retrógrado. El progreso le parece tan irresistible como la artritis. Nos encontramos tan impotentes

ante su despliegue como un tejón ante una apisonadora. Cuando se trata del individuo, Ridley es un comedido liberal convencional de clase media que aparentemente no puede concebir un destino mejor que el que se te permita tomar tus decisiones sobre «dónde vivir, con quién casarte, cómo expresar tu sexualidad, etcétera» (27). La poderosa narración humana, que se despliega a través de vastas regiones del espacio e infinitos periodos de tiempo, en último término, se reduce a la clase de cosas que curiosamente son importantes en Hampstead y en North Oxford. Sin embargo, la libertad que él valora tanto a nivel personal parece evaporarse en el ámbito social. La inteligencia colectiva que impulsa la historia inexorablemente hacia delante parece tan resistente al cambio como el déspota más arrogante. De la misma forma, eludir la mano invisible del mercado es tan impensable como escupir en la cara de la Providencia.

Así pues, bajo su alegría espiritual, Ridley es más bien fatalista. Por ejemplo, escribe que «una brecha en la renta es consecuencia inevitable de una economía en expansión» (19). Pero ¿por qué es este pregonero de la dicha futura un profeta de la fatalidad? ¿Acaso no puede imaginar una forma de existencia social en la que esto no se cumpla? ¿Por qué tiene esa aversión a la innovación conceptual? ¿Qué ha sido de la imaginación creativa que asegura admirar tanto? ¿Está más allá de nuestra tan pregonada inventiva concebir un sistema social en el que la expansión económica no genere espontáneamente grandes desigualdades? Los planteamientos de Ridley están constreñidos por la lógica inmutable del presente. Para él, abrirse verdaderamente a la indeterminación del futuro sería cortar la rama en la que está sentado. El futuro será simplemente una versión mejorada del presente; es decir, no será un verdadero futuro.

No sólo encontramos optimistas impenitentes entre los liberales, también los hay en la izquierda. En las últimas páginas de su *Literatura y revolución*, Léon Trotski esboza su visión del futuro comunista:

> El hombre, que aprenderá a construir los palacios del pueblo sobre las alturas del Mont Blanc o en el fondo del Atlántico, dará a su existencia no sólo riqueza, color e intensidad sino también el dinamismo más alto… Tratará de obtener una precisión, una finalidad, una economía mayores, y por ende belleza en los movimiento de su propio cuerpo, en el trabajo, en el andar, en el juego. Querrá dominar los procesos semiinconscientes e inconscientes de su propio organismo: la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la reproducción y, dentro de ciertos límites insuperables, tratará de subordinarlos al control de la razón y de la voluntad… El hombre libre tratará de alcanzar un equilibrio mayor en el funcionamiento de sus órganos y un desarrollo más armonioso de sus tejidos, con objeto de reducir el miedo a la muerte a una reacción racional del organismo ante el peligro…
>
> El hombre se esforzará por dirigir sus sentimientos, elevar sus instintos a la altura de lo consciente y hacerlos transparentes, dirigir su voluntad en las tinieblas de lo inconsciente. Se alzará así al nivel más alto y creará un tipo biológico y social superior, un superhombre si queréis… El hombre se hará incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad dinámicamente dramática. El hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx. Y por encima de estas alturas, nuevas cimas se elevarán.[22]

Quizá no sea un retrato completamente exacto de la Rusia estalinista. Los oficinistas soviéticos no corrían tras los autobuses como bailarines y pocos vendedores aprendieron a controlar la circulación de su sangre, mientras que las voces que ladraban las órdenes en los campos de trabajo no siempre eran melodiosas. El entusiasta Trotski hace que *El optimista racional* parezca el Libro de Job.

La esperanza no siempre va unida a la doctrina del progreso. De hecho, el credo judeocristiano rompe el vínculo entre ellas. Cada cierto tiempo muy bien puede haber progreso en la historia, pero no debe confundirse con redención. No es que la historia en su conjunto se esté aproximando al Todopoderoso, ascendiendo de altura en altura hasta su gloriosa culminación. Para el Nuevo Testamento, el escatón o futuro reino de Dios no ha de confundirse con la consumación de la historia, esto es, como la conclusión triunfal de un camino de progreso constante, sino como un acontecimiento que irrumpe de forma violenta e impredecible en la narración humana, trastornando su lógica, desafiando sus prioridades y desenmascarando su sabiduría como necedad. El Mesías no emite la última nota de la melodía de la historia, sino que la interrumpe abruptamente. Dado que el hecho más evidente sobre el Mesías es que no llega, cada generación debe ejercer una pequeña parte de su poder en nombre de los oprimidos, llevando a los pobres al poder con la esperanza de apresurar su advenimiento. En este sentido, la ausencia del Mesías no es contingente sino determinada: deja libre un espacio en el que la tarea de redimir la historia queda en manos de la humanidad. Si el cambio revolucionario prometido por las escrituras hebreas pudiera llevarse a cabo en nuestro tiempo, otorgando a los pobres todas las cosas buenas y dejando a los ricos con las manos vacías, la historia llegaría a un abrupto final.

No obstante, la relación entre la historia y el escatón no es simplemente disyuntiva. En realidad hay una cierta continuidad entre ellos, pero no en forma de una majestuosa teleología. Al irrumpir apocalípticamente en el tiempo histórico, el reino de Dios culmina una pauta de momentos transfigurativos inmanentes, una narración fracturada de justicia y camaradería que discurre en sentido opuesto de lo que podríamos denominar su trama central. De acuerdo con esta visión, es como si el tejido de la historia contuviera en su urdimbre una pauta codificada de esperanza, un subtexto cuyas letras están dispersas por toda su textura y que hasta el Día del Juicio no se reunirán en una narración completamente legible. Sólo entonces, al mirar atrás al curso de la historia secular, será visible el pacto secreto entre esta o aquella lucha por la justicia, y todos esos acontecimientos se revelarán como aspectos de un único proyecto redentor.

Es esta subtrama, o constelación de momentos dispersos aunque relacionados, lo que Walter Benjamin denomina «tradición» en sus *Tesis de filosofía de la historia*. Para Benjamin, la tarea del historiógrafo revolucionario es anticipar la mirada hacia atrás del Día del Juicio, forjando afinidades aquí y ahora entre los *disjecta membra* de

esta historia secreta.[23] De esta forma, detiene el tiempo momentáneamente y prefigura su final apocalíptico. El tiempo mesiánico, como sostiene Giorgio Agamben, no es una dimensión alternativa al *chronos* normal sino el tiempo que ese tiempo tarda en plegarse: una suerte de dislocación interna en que se contrae, consume y recapitula, atrapado entre el ya y el todavía-no.[24] Hay una relación entre esta visión y lo que Alain Badiou denomina «la red, a la vez insólita y preciosa, de secuencias efímeras de la política como verdad».[25]

Si la tarea del historiógrafo revolucionario es urgente es porque la historia que trata de redimir corre constantemente el peligro de desaparecer. El destino de los desposeídos es extinguirse. Son hombres y mujeres sin linaje ni descendencia, criaturas infecundas que requieren una clase distinta de monumento. Representan lo que Antoine Compagnon ha denominado «la historia de lo que no tiene sucesión… la historia de los fracasos de la historia»,[26] de esos oscuros anhelos de justicia que se han disuelto y no han dejado huellas tras de sí en los anales de la historia oficial, poniendo en entredicho toda la noción de herencia, derechos y sucesión lineal, pero cuyo insospechado poder debe tratar de recuperar el cronista de los oprimidos. Ha de rescatarlos del olvido que constantemente amenaza con tragárselos y preservarlos para el Día del Juicio liberándolos de la narración condenada de la que forman parte. Estamos aquí para agitar en nombre de los que ya no pueden hacerlo: los muertos.

Para Benjamin en esto consiste cortocircuitar el tiempo: cortar transversalmente su estéril evolución poniendo un momento de emergencia histórica en relación directa con la llegada del Mesías. De esta forma, el memorialista puede absolver a los desventurados de la tierra, al menos en el recuerdo, de las derrotas que sufrieron en su tiempo, convirtiéndolos en una fuerza redentora en el presente político. «Es amargo ser malinterpretado y morir en la oscuridad. A la investigación histórica le cabe el honor de proyectar luz en esa oscuridad»,[27] escribe Marx Horkheimer refiriéndose a la historiografía como la crónica de los vencidos, no como una saga relatada desde el punto de vista de César. Entre los que todavía necesitan ser recordados está el propio Benjamin. Como víctima del fascismo parece que consideraba su situación irredimible en su momento. «A los que vengan detrás de nosotros —escribe— no les pedimos gratitud por nuestras victorias, sino que recuerden nuestras derrotas. Esto es un consuelo, el único consuelo que les queda a los que ya no tienen ninguna esperanza de ser consolados».[28]

De acuerdo con Benjamin, sí existe una historia universal, pero no constituye una gran narración en el sentido habitual del término. Es más bien la persistente realidad del sufrimiento, que comparte la forma universal de un *grand récit* pero carece de su impulso teleológico. No hay significado en esa aflicción y, por tanto, la historia carece de sentido. Benjamin reformula la visión, en último término cómica, de Hegel y de Marx en términos trágicos, mesiánicos. Si puede hablar de la historia como un todo es porque el estado de emergencia en que escribió sus reflexiones sobre estas cuestiones, un momento de extremo peligro poco antes de suicidarse cuando huía de

los nazis, constituía una imagen dialéctica en la que la historia como tal podía condensarse de forma surrealista y contemplarse en escorzo a través de la lente de su propia crisis política y personal como un estado permanente de emergencia.

Aun así, Benjamin ve en el carácter evanescente de la historia una fuente irónica de esperanza, pues precisamente su naturaleza huidiza sugiere por negación el advenimiento del Mesías. La decadencia de cada instante del tiempo secular es un indicio del final de la historia como tal en relación con esa trascendental intervención. (Para el cristianismo, se podría añadir, el Mesías ya ha llegado, pero en forma de un delincuente político torturado y ejecutado y, por tanto, tan obscenamente irreconocible como para ser de hecho invisible). Lo que para Benjamin es más valioso en la inmensa montaña de escombros que llamamos historia es esa secreta configuración de momentos, que destacan como una constelación de estrellas en una noche clara, en los que hombres y mujeres han intentado apresurar la llegada del Mesías, a lo largo de toda la historia profana, a fin de llevar a cabo la consumación del tiempo luchando en su propia época por la justicia y el compañerismo que él les concederá. Estos momentos no deben considerarse fases de una gran narración ininterrumpida, pero tampoco existen simplemente como singularidades o como una serie de *actes gratuits* glamurosamente existenciales. Más bien, son movimientos estratégicos en la llegada del reino. Sólo que no lo traen como lo haría un tren de mercancías. El problema es cómo considerar los frutos de la acción sin convertir el futuro en un fetiche a la manera del progresismo burgués. ¿Habría alguna forma de actuar estratégicamente que no adoleciera de la racionalidad instrumental que se intenta evitar?

Por tanto, lo que Benjamin busca es una forma no progresista de esperanza. Su visión de la historia se opone tanto al derrotismo como al triunfalismo. En algunos aspectos está asombrosamente próxima a la de Friedrich Nietzsche, que también creía en la necesidad de crear un futuro que redimiera los horrores del pasado, un futuro que, como el Ángel de la Historia de Benjamin, irrumpiera violentamente en la falsa estabilidad del presente como un explosivo «aquí y ahora». Sin embargo, lo que busca Nietzsche no es compensar a los muertos por sus sufrimientos a manos de sus explotadores, sino justificar esta desgraciada saga. Si es posible crear un futuro ilustre, el del *Übermensch*, el pasado podrá considerarse retrospectivamente como un prólogo imprescindible para ese logro. En Nietzsche, el futuro será un puro triunfo, mientras que para Benjamin todos los tiempos históricos están vacíos cuando se comparan con la llegada del Mesías. No obstante, curiosamente, todos ellos también pueden considerase plenos, puesto que cualquier momento puede constituir la estrecha puerta por la que entre el Salvador. Si cada instante de tiempo está simplemente vacío, no podrá vivificarse en esa impaciente anticipación del Mesías, cuyo nombre es esperanza; sin embargo, si está sobrecargado, lleno a rebosar, colmado de todos los momentos anteriores a la manera de cierto historicismo, carece de la provisionalidad que necesita para estar abierto a su llegada. Así, el tiempo está

serializado, pero no por ello queda desprovisto de valor. Hay una tensión entre anticipación y plenitud, la vaciedad del momento presente y la expectativa de llenarse a rebosar en cualquier momento.

Para la ideología del progreso, por el contrario, todos los momentos están devaluados por el hecho de que cada uno de ellos no es más que un peldaño que conduce a su sucesor; el presente, una mera palanca para acceder al futuro. Cada punto temporal es inferior en comparación con la infinidad de puntos que están por venir, como en la visión de Immanuel Kant del progreso perpetuo. Fue esta perspectiva, que priva a la historia humana de su carácter catastrófico, lo que Benjamin rechazó por considerarla quietista políticamente y conformista moralmente. No tenía en cuenta que lo que incita a hombres y mujeres a la rebelión no es el sueño de la liberación de sus nietos sino el recuerdo de sus antepasados oprimidos. Es el pasado lo que nos confiere los recursos de la esperanza, no sólo la posibilidad especulativa de un futuro algo más gratificante. Es en este sentido en el que Ernst Bloch, amigo de Benjamin, puede hablar del «aún no consumado futuro en el pasado».[29]

De hecho, para Benjamin el futuro es curiosamente mudable. El progresista considera la historia previa muerta y acabada, y el futuro abierto e indeterminado. Quizá no sea completamente informe, pues para los profetas de la perfectibilidad está sometido a una ley de mejora perpetua. En ese sentido el futuro está sujeto al menos a una predicción científicamente cierta: que representará un avance respecto al presente. En cualquier caso, parece evidente que está más abierto que el pasado. Para Benjamin, sin embargo, el significado del pasado radica en la custodia del presente. La historia pasada es fluida, inestable, y su sentido está en suspenso y por determinar. Somos nosotros los que podemos dotarle retrospectivamente de una forma definitiva, y no sólo leyéndola de una determinada manera sino en virtud de nuestros actos. Nos corresponde a nosotros determinar si, por ejemplo, un niño criado en Avignon en el siglo XII pertenecía a una especie cuyo destino era autodestruirse. Así que debemos aspirar a mantener el pasado inacabado, negarnos a aceptar su apariencia concluyente como la última palabra y abrirlo de nuevo reescribiendo su aparente fatalidad bajo el signo de la libertad.

Como una obra de arte, el significado del pasado cambia con el tiempo. Para Benjamin, las obras de arte son como espoletas retardadas que generan nuevos significados cuando entran en nuevos contextos, contextos que no se podían prever cuando se crearon. Alguna coyuntura de su vida de ultratumba puede sacar a la luz por primera vez verdades que esos artefactos atesoraban desde el comienzo. Una vez más, el significado de acontecimientos pasados radica en último término en la tutela del presente. En un movimiento dialéctico, un momento del presente halla una afinidad con un instante del pasado y al otorgar a ese instante nuevo significado también puede considerarse a sí mismo bajo una nueva luz, como posible culminación de aquella promesa.

De esta forma, en un oscuro sentido, no sólo somos responsables del presente y del futuro sino también del pasado. No es posible resucitar a los muertos, pero hay una forma trágica de esperanza en virtud de la cual se les puede otorgar nuevo significado, interpretar de otra manera, introducir en una narración que ellos no podrían haber imaginado, de forma que hasta el más humilde será mencionado, por así decirlo, en la crónica del Último Día. Aunque quizá no haya una verdadera continuidad entre ellos y nosotros, sus luchas por la emancipación pueden incorporarse a las nuestras, de manera que las victorias políticas que consigamos en nuestro tiempo ayuden a vindicar sus proyectos frustrados. Al desafiar la autoridad de nuestros gobernantes, piensa Benjamin, también contribuimos a debilitar la legitimidad de sus predecesores y, en este sentido, se puede decir que asestamos un golpe en nombre de aquellos a los que maltrataron. Sorprendentemente, para Benjamin, incluso a la nostalgia se le puede dar un sesgo vanguardista, de forma similar a como el *pathos* y la melancolía se convierten en armas de la lucha de clases en sus manos. Pocas veces ha sido tan intensa la aflicción. Michael Löwy habla de su «profunda e inconsolable tristeza», una tristeza que, sin embargo, dirige su mirada hacia el futuro.[30] Lo que Benjamin propone es una versión revolucionaria de una nostalgia incurable del pasado —en la que, como en la gran novela de Proust, los acontecimientos pasados fructifiquen bajo la mirada retroactiva del presente y, como tales, se muestren más cargados de significado que la primera vez—. *Einmal ist keinmal*,[3-N. de T.] observa el novelista Milan Kundera. Para Benjamin, los acontecimientos que carecen de una vida ulterior tienen un aire de fragilidad ontológica y, sin rituales de recuerdo como la historiografía radical, siempre están en peligro de hundirse sin dejar rastro en el inconsciente político.

Por tanto, el tiempo mesiánico está en conflicto con la doctrina del progreso. De hecho, no ve esperanza en la historia secular como tal. Dejada a su suerte, esa historia simplemente generará nuevas guerras, catástrofes y escenarios de barbarie. En suma, Benjamin se da demasiada prisa en identificar una creencia en la inmanencia histórica de la esperanza con el fatalismo y el triunfalismo. Una teología más ortodoxa que la suya sostendría que en el ser humano hay ciertas capacidades intrínsecas para la esperanza, pero que esto no garantiza que el amor y la justicia vayan a florecer a este lado de la parusía. Para el Ángel de la Historia de Benjamin, por el contrario, lo importante es abolir la historia por completo. Volviendo su mirada de horror a la montaña de ruinas del pasado, trata de detener el tiempo para despertar a los muertos e instaurar la eternidad, aquí y ahora. Echando el freno de emergencia a la historia, por así decirlo, para provocar un «cese del acontecer», busca dejar libre un espacio en el que el Mesías pueda penetrar. Lo que frustra sus intentos es la ideología del progreso, que, tomando lo infinito por lo eterno, imagina que la redención se halla al final de la historia en vez de en su centro, y también supone que la historia profana puede impartir por sí sola la justicia que tanto necesita la humanidad. En la visión de Benjamin, la perspectiva kantiana del progreso infinito es una imagen del infierno,

pues implica la repetición eterna de la forma mercancía. Es esta doctrina especiosa la que constantemente hace retroceder al Ángel hacia el futuro, incapaz de detener el flujo del tiempo lo suficiente como para llevar a cabo su audaz rescate. El mito del progreso también es la mentira de que la catástrofe del pasado, a la que el Ángel dirige su horrorizada mirada, es un preludio esencial de un futuro mejor. El Ángel sabe que esa teodicea es ilusoria, y por eso trata de instaurar el paraíso aquí y ahora a despecho de toda teleología. Si realmente existe la eternidad, debe hallarse en el núcleo del tiempo, no en su conclusión. Sin embargo, el Ángel es incapaz de resistir la fuerza de esta formidable ficción ideológica, y por eso los muertos permanecen muertos y continúa desarrollándose la larga catástrofe de la historia.

El marxismo es menos ambiguo sobre la idea de progreso que el judeocristianismo. Parece que, en general, Marx creía en el desarrollo continuado de las fuerzas productivas, pero que esto en ningún caso implicaba un incremento acumulativo del bienestar humano, como en último término ocurre para el mecanicista Ridley. Por el contrario, como ya hemos visto, el florecimiento de la potencialidad y la prosperidad humanas también entraña la propagación de la pobreza, la desigualdad y la explotación. Marx consideraba que, al final, todas las personas podrán disfrutar de la riqueza espiritual y material que el futuro heredará del pasado. En ese sentido, la narración humana tiene un desenlace cómico. Sin embargo, los mecanismos por los que se amasa esa riqueza son los de la sociedad de clases y, por tanto, la historia de una forma de explotación tras otra. Es esto lo que Marx tiene en mente cuando afirma que la historia avanza por su lado malo. Considerada desde un ángulo, la historia representa un movimiento hacia adelante y hacia arriba, pues los seres humanos adquieren necesidades y deseos más complejos y desarrollan nuevos poderes y capacidades, todo ello gracias a su desarrollo material. Pero, vista desde otro ángulo, consiste más bien en ir dando tumbos de una forma de injusticia organizada a otra, por lo que la historia también es trágica. Tragedia no implica necesariamente un final penoso; simplemente puede significar que uno ha de ser arrastrado por el infierno a fin de conseguir un poco de bienestar. Y en efecto parece que este sería el caso para el marxismo.

Esto plantea un serio problema, aparte de que en ocasiones Marx soslaya el hecho de que las fuerzas productivas pueden estancarse durante largos periodos de tiempo. ¿Es la teoría una suerte de teodicea o una justificación del mal? ¿Piensa Marx que la injusticia actual es una condición necesaria de la justicia ulterior? Marx sostiene que el socialismo sólo es posible sobre la base de la expansión previa de las fuerzas productivas. De otra forma, acabará en lo que sucintamente denomina «escasez generalizada», como atestiguó la historia en la Unión Soviética y sus satélites. Sin embargo, lo que desarrolla las fuerzas productivas más eficazmente es el capitalismo y, a ojos de Marx, el capitalismo implica injusticia. Por esto es por lo que insiste en que «el desarrollo de las capacidades de la *especie humana* tiene lugar a costa de la mayoría de los individuos e incluso de las clases».[31] Parece que la adversidad a

corto plazo es necesaria para la mejora a largo plazo. La abundancia que al final hará posible el reino de la libertad es en sí misma fruto de la falta de libertad. Y esto suena inquietantemente parecido a una teodicea, aunque haya que introducir algunas reservas cruciales. Por una parte, hay una diferencia entre hacer el mal con la esperanza de que al final produzca el bien y querer aprovecharse de un mal existente. Por otra, en los escritos de Marx no se sugiere que el advenimiento del socialismo vaya a justificar retrospectivamente los crímenes de la sociedad de clases.

Incluso si estamos entre los afortunados que llegan al destino de una sociedad justa, permanece la cuestión de los que murieron en los túneles y los que se quedaron en las vías muertas: aquellos a los que la locomotora de la historia no condujo a la feliz estación terminal, sino que incluso sus nombres fueron borrados del registro histórico y su existencia consistió en un trabajo tan infructuoso y agotador que, en un modo schopenhaueriano, cabría preguntar si no habría sido mejor para ellos no haber nacido. ¿Qué hay de los incontables millones que cayeron al borde del camino, en la frustración y el olvido? La «cuestión más urgente de la construcción socialista —escribe Fredric Jameson— sigue siendo la del sacrificio individual y de las renuncias hechas por las generaciones presentes en aras de generaciones futuras que no llegarán a conocer».[32] «Ningún futuro puede reparar lo que les ha ocurrido a los seres humanos que han caído —comenta Max Horkheimer—. En esta inmensa indiferencia, la injusticia sufrida sólo puede abolirse en la conciencia humana, la única entidad que no se rinde a ella».[33] No obstante, reclamar a los muertos en la memoria parece un pobre sustituto de alguna forma más palpable de rectificación. Y ¿qué hay de las incontables tragedias anónimas que ninguna solución puramente política podría llegar a reparar? Es llamativo qué pocos marxistas parecen haberse preguntado si incluso el futuro emancipado más resplandeciente podría compensar esta saga de sufrimiento. Y este es un sentido en el que la teoría marxista, pese a Marx mismo, puede calificarse propiamente de trágica.

No todos los críticos están de acuerdo. George Steiner, para quien una fe vigorosa en la humanidad echa por tierra la tragedia, sostiene en *La muerte de la tragedia* que ni el marxismo ni el cristianismo pueden considerarse credos trágicos. «La menor pincelada de cualquier teología que tenga un Paraíso compensador que ofrecer al héroe trágico resulta fatal», insiste.[34] Pero Steiner se refiere a las visiones afirmativas del futuro de esas doctrinas, no al precio exorbitante que hay que pagar por ellas. La resurrección no cancela la realidad de la crucifixión, ni el comunismo los horrores de la sociedad de clases. De hecho, se podría afirmar que parte de lo que desaparece cuando la doctrina cristiana de la esperanza se convierte en la ideología secular del progreso es precisamente su dimensión trágica. Como Steiner, Avery Dulles sostiene que el cristianismo acaba con la tragedia. «El cristiano —escribe— no tiene por qué temer la perspectiva de la pobreza, la humillación, el cautiverio, el dolor físico, el fracaso aparente e incluso la muerte. Ninguna de estas posibilidades le aflige porque se le ha enseñado que compartir los sufrimientos de Cristo es la forma

de prepararse para compartir su gloria».[35] Dulles parece haber olvidado que al propio Jesús se le describe asustado ante el dolor, el fracaso, el cautiverio, la humillación y la muerte en Getsemaní. Para que fuera un auténtico mártir los autores del Evangelio debían demostrar que no quería morir. El mártir entrega una vida que considera preciosa, no que carece de valor para él. No tiene mérito aceptar un sufrimiento que simplemente te parece una plataforma para la dicha celestial. Aquellos que no temen el dolor o la humillación son obtusos, no admirables, con independencia de lo que Dulles declare piadosamente. Además, como el Nuevo Testamento parece sugerir que la llegada del reino de Dios será anunciada por un cataclismo apocalíptico, su esperanza no se distingue fácilmente del temor y el temblor. Es un aspecto curioso del cristianismo que este espectacular suceso pertenezca a una narración que es fundamentalmente cómica.

Hemos visto que, para la fe cristiana, el reino futuro es inmanente a la historia humana, al tiempo que discontinuo respecto a ella. Si actúa de forma sigilosa en el presente, como la levadura en la masa, también se acerca subrepticiamente a hombres y mujeres como un ladrón en la noche. Por decirlo de otra manera: la gracia se derrama sobre la naturaleza humana, que es inherentemente receptiva a ella, y la transfigura en el proceso. De ahí se desprende que la fe en la humanidad es una cuestión de realismo, como también lo es una valoración sobria de qué hay que enmendar en ella. Entonces, hay esperanza pero no huero optimismo. Traducido en términos políticos, el inmanentismo puro está vinculado a la clase de historicismo izquierdista que rechazaba Benjamin. De acuerdo con esta perspectiva, en la historia opera una dinámica que la conducirá a la plenitud socialista a su debido tiempo. Pero igualmente improbable es el mero apocalipticismo, según el cual el suceso transformador irrumpe de forma impredecible en una historia degenerada en la que no hay casi nada valioso y no encuentra en ella ninguna base. Aunque redima el presente, no está arraigado en él. Es una perspectiva protestante radical cuyo correlato político en nuestro tiempo se encuentra en la obra de Alain Badiou. Para esta corriente de pensamiento, el suceso revolucionario efectivamente debe ser milagroso, pues en nuestro mundo caído no parece que haya mucho que lo justifique. Si el historicismo pone demasiada confianza en el efecto del tiempo, el apocalipticismo muestra demasiada poca.

Para una corriente más ortodoxa de marxismo, lo mismo que para la tradición católica del cristianismo, en el presente ha de vislumbrarse débilmente un futuro válido. De acuerdo con el marxismo, este se halla en fuerzas que aunque hayan sido generadas por el sistema actual son capaces de desbloquear sus contradicciones. Para que haya una esperanza genuina, el futuro debe estar anclado en el presente. No puede irrumpir en él desde algún espacio exterior metafísico. Al mismo tiempo, los poderes que actúan como la levadura en el presente lo hacen de una forma que al final sobrepasa sus límites, apuntando a una condición que está más allá de lo que podamos imaginar actualmente. Un futuro que pudiera ser captado adecuadamente

por el lenguaje del presente sería demasiado cómplice del *statu quo*, por lo que no podría considerase un verdadero futuro.

Así, con independencia de cómo se conciba la esperanza, desde luego no estriba en el optimismo. Sin embargo, es sorprendente qué pocas reflexiones filosóficas se han planteado en qué consiste la esperanza. Esta es la cuestión que trataré ahora.

2. ¿QUÉ ES LA ESPERANZA?

Las llamadas tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad tienen sus corolarios corruptos. La fe puede degenerar en credulidad, la caridad en sentimentalismo y la esperanza en autoengaño. De hecho, resulta difícil pronunciar la palabra «esperanza» sin evocar la perspectiva de que sea una esperanza frustrada, pues adjetivos como «débil» o «vana» vienen de forma espontánea a la mente. Parece haber algo incorregiblemente ingenuo en la propia noción, mientras que el sarcasmo da más impresión de madurez. La esperanza sugiere una expectativa trémula, casi temerosa, apenas una traza de seguridad firme. En la época moderna, ha tenido casi tan mala prensa como la nostalgia, que es más o menos su opuesto. La esperanza es un junco esbelto, un castillo en el aire, una compañera agradable pero mala guía, buena salsa pero comida escasa. Si abril es el mes más cruel en *La tierra baldía* es porque genera falsas esperanzas de regeneración.

Hay personas para las que la esperanza es incluso una especie de indignidad, más propia de reformadores sociales que de héroes trágicos. George Steiner admira una forma de «tragedia absoluta» que esté «incontaminada» de algo tan despreciablemente pequeñoburgués como la esperanza. «En la alta tragedia —señala — la nada lo devora todo como un agujero negro»,[36] una condición que el más mínimo indicio de esperanza sólo puede adulterar. La grandeza de la tragedia, sostiene Steiner, se ve disminuida por esos fútiles anhelos. En realidad, esto no es así en la *Orestíada* de Esquilo, ni en las obras trágicas de Shakespeare, que deberían ser consideradas lo bastante elevadas para el gusto de cualquiera. Pero la tragedia, según Steiner, no es connatural a Shakespeare, que por eso insiste en diluir la pura esencia de la desesperanza con vulgares insinuaciones de redención. La visión del *Doctor Fausto* de Christopher Marlowe, por el contrario, una obra a todas luces desigual y floja, es desapasionada en todo momento y, por tanto, «profundamente no-shakespeariana». Esta descripción pretende ser un cumplido. La tragedia desdeña toda esperanza social, por lo que es un modo inherentemente adverso a la izquierda. El pesimismo es una posición política.[37] El filósofo católico Peter Geach adopta un punto de vista igualmente negativo sobre la esperanza, aunque por razones diferentes. Si la esperanza no está basada en el evangelio cristiano, sostiene, entonces no se puede hablar de esperanza.[38] Resulta difícil creer que la expectativa de comer decentemente pueda ser invalidada por el hecho de que no se basa en la muerte y resurrección de Jesús. Pero incluso si, en último término, el cristianismo fuera la única esperanza de la humanidad, eso no significaría que cualquier aspiración que no estuviera a la altura del reino de Dios estaría condenada al fracaso.

La izquierda política puede ser tan escéptica sobre la esperanza como la derecha steineriana. Claire Colebrook, por ejemplo, juega con la idea de un «feminismo sin

esperanza». «Parece que el feminismo —escribe— debería abandonar la esperanza —esperanza de un novio más rico, pechos más grandes, muslos más finos y un bolso de moda cada vez más inasequible— para imaginar un futuro que “nos” libere de todos los clichés que nos hemos tragado y que nos han drogado hasta enervarnos. La utopía sólo podría alcanzarse con una intensa desesperanza».[39] No es una política que Colebrook defienda sin reservas, y por una buena razón: aunque las mujeres tengan algunas esperanzas falsas o negativas, también las tienen auténticas. En todo caso, la reticencia de la izquierda sobre la esperanza no es completamente infundada. Las imágenes de la utopía siempre corren el peligro de apropiarse de energías que de otra manera podrían invertirse en su construcción.

Quienes tienen esperanza suelen parecer menos pragmáticos que los que no la tienen, aunque hay veces en que nada resulta más extravagante y falto de realismo que el pesimismo. En la era de la modernidad, la melancolía da la impresión de ser una actitud más sofisticada que la alegría. Después de Buchenwald e Hiroshima, la esperanza no parece nada más que una fe injustificada en que el futuro representará un avance respecto al presente, y recuerda la sarcástica descripción que hizo Samuel Johnson del matrimonio como el triunfo de la esperanza sobre la experiencia. Sin embargo, incluso los acontecimientos más terribles de nuestra época pueden aportar motivos para la esperanza. Como señala Raymond Williams, si hubo quienes perecieron en los campos nazis, también hubo quienes dieron la vida para librar al mundo de los que los construyeron.[40]

En general, la esperanza ha sido la pariente pobre de las virtudes teologales y ha inspirado menos investigaciones eruditas que la fe y la caridad. A pesar de su título, el libro de Peter Geach, *Truth and Hope* [Verdad y esperanza], no tiene nada que decir sobre la esperanza y el análisis que le dedica en *Las virtudes* es considerablemente más insustancial que sus comentarios sobre la fe. Conviene señalar que las tres disposiciones están estrechamente interrelacionadas. San Agustín escribe en el *Enquiridión* que «no hay caridad sin esperanza, esperanza sin caridad y ni esperanza ni caridad sin fe».[41] La fe es una suerte de compromiso devoto o convicción apasionada que, de acuerdo con la doctrina cristiana ortodoxa, tiene su origen en el amor ciego de Dios por la humanidad. «Un creyente es alguien que está enamorado», escribe Kierkegaard en *La enfermedad mortal*. La fe es una cuestión de confianza, que a su vez implica alguna forma de caridad o abnegación. Consiste en la firme convicción de que el otro no va a dejar que te escurras entre sus dedos, y confiar en que no te van a abandonar es la base de la esperanza. De hecho, el *Oxford English Dictionary* da «sentimiento de confianza» como significado arcaico de «esperanza». La esperanza es la confianza en que nuestro proyecto prevalecerá, lo que un comentarista describe como «un compromiso activo con la deseabilidad y viabilidad de un determinado fin».[42] Como tal, implica deseo y, por tanto, en un sentido amplio, amor. Es la fe lo que revela qué cabe legítimamente esperar, y, en última instancia, ambas virtudes están enraizadas en la caridad.

Para santo Tomás, la caridad se diferencia de la esperanza en que ya está unida a su objeto, al menos en espíritu; sin embargo, como comenta Denys Turner parafraseando a santo Tomás, «la verdadera caridad genera esa clase de esperanza que hace que un amigo confíe en otro, pues es en aquellos que son nuestros amigos por caridad en quienes más absolutamente podemos confiar».[43] Según santo Tomás, la fe y la caridad son lógicamente anteriores a la esperanza, mientras que para Kant y para John Stuart Mill es la esperanza en Dios lo que nos conduce a postular su existencia. Lo mismo cabe decir de Miguel de Unamuno, que en *El sentimiento trágico de la vida* afirma que creemos porque esperamos, y no al contrario. En una ocasión, el expresidente de Estados Unidos Bill Clinton unió las virtudes de la fe y la esperanza cuando declaró: «Aún creo en un lugar llamado Esperanza», en referencia a su ciudad natal, Hope. Si hubiera modificado su sentimiento de esta forma: «Aún creo en un lugar que amo llamado Esperanza», habría reunido impecablemente las tres virtudes teologales.

En general, cuanto más racionales son nuestros motivos para la fe, más podemos esperar, pues tanto más probable es que nuestra fe no se vea defraudada. Por ejemplo, tener fe en la pasión humana por la justicia, atestiguada a lo largo de la historia, significa tener una esperanza razonable de que no va a desaparecer de la tierra sin lucha, incluso aunque al final no prevalezca. Para el cristianismo, tener fe en el Dios que resucitó a Jesús de los muertos es tener razones para esperar que la humanidad también sufrirá esa transformación cuando llegue el momento. En cualquier caso, es posible tener fe en las capacidades humanas, al tiempo que se consideran prácticamente nulas sus posibilidades de éxito, por lo que la fe no siempre va acompañada de la esperanza. Y, al contrario, se puede mantener la esperanza en la paz y la justicia con muy poca fe en la capacidad de la humanidad para hacerlas realidad. O se puede sentir un amor apasionado por la humanidad sin tener la menor fe en ella como especie, o la menor esperanza de que su condición vaya a mejorar significativamente. Nunca hay que descartar un amor desesperado.

En todo caso, ¿qué ocurriría si la esperanza no fuera más que una ilusión? Que esa no sería una razón suficiente para prescindir de ella. En su *Ensayo sobre el hombre*, Alexander Pope sostiene que la esperanza es una ficción terapéutica, que nos mantiene vivos convenciéndonos de que persigamos una quimera tras otra:

> La esperanza fluye eterna en el pecho humano;
> el hombre nunca es, pero siempre espera ser dichoso.

Esta es una declaración engañosa, considerablemente menos positiva de lo que la hace sonar el ágil pareado heroico. La palabra «eterna» otorga a la idea de esperanza un toque de gloria divina, aunque en realidad significa algo así como «perpetua». Lo que es duradero en nosotros es nuestra insatisfacción. «El hombre nunca es, pero

siempre espera ser dichoso» suena apropiadamente piadoso, pero en realidad es sarcástico. Persistimos en nuestra esperanza porque constantemente sufrimos decepciones: una persistencia que se puede considerar una animosa negativa a reconocer la derrota o una indiferencia obtusa a las lecciones de la experiencia. Ciertamente está la implicación de que la esperanza fluye eterna porque es ciega a su propia vacuidad, una obstinación que contrasta con la elegante inteligencia de los propios versos. Para Pope y para Samuel Johnson, lo mismo que para algunos de los grandes pensadores de la modernidad tardía (Schopenhauer, Nietzsche, Freud), la conciencia siempre está mezclada con una cierta dosis de falsa conciencia y no podría funcionar sin ella. La esperanza es un espejismo apolíneo o una mentira vital ibseniana gracias a la cual podemos evitar que la futilidad nos asalte mientras los dioses se parten de risa cínicamente en secreto. Puede que no haya esperanza, pero si no actuamos como si la hubiera, lo más probable es que esa posibilidad se convierta en certeza. El Freud de *El futuro de una ilusión* equipara la esperanza religiosa a una niñera que relata cuentos de hadas a un niño, y quiere expurgar del mundo esas ficciones consoladoras. Erik Erikson considera la esperanza, que se manifiesta por primera vez en la confianza del bebé en sus padres, como «la primera virtud y la más indispensable en la vida», pero también escribe que, durante el desarrollo del niño, «en el momento en que se hace realidad un acontecimiento o estado esperado, las esperanzas concretas habrán sido sustituidas calladamente por otras esperanzas más avanzadas»,[44] lo que es una forma perifrástica de sugerir que en cuanto obtenemos lo que queremos, deseamos otra cosa.

Este escepticismo no está limitado a la modernidad. En general, para los antiguos griegos la esperanza era más una calamidad que una bendición. Eurípides la llama maldición de la humanidad. Platón nos advierte en el *Timeo* que la esperanza puede extraviarnos. Santo Tomás señala con acritud que la esperanza abunda en los jóvenes, los borrachos y los locos incapaces de razonar.[45] «Por eso nunca vivimos —comenta Pascal en sus *Pensamientos*—, sino que esperamos vivir». Byron dice que la esperanza es una prostituta demacrada. En *La repetición* Kierkegaard describe la esperanza como una encantadora doncella que se desliza entre nuestros dedos, aunque lo que tiene en mente son aspiraciones seculares más que religiosas. Jean-Paul Sartre habla de *le sale espoir* [la sucia esperanza]. Para numerosos pensadores a lo largo de los siglos, las falsas ilusiones constituyen la dinámica de la existencia humana y, si esto es algo que hay que vindicar o lamentar, depende de si el acento se pone en la aspiración o en el autoengaño. Como somos criaturas amnésicas, eliminamos la vacuidad de nuestras esperanzas pasadas para perseguir una nueva quimera tentadora y a esta interminable fabricación de autoolvido se la conoce como existencia humana.

Vista bajo esta luz, la esperanza es un fetichismo del futuro que reduce el pasado a un prólogo y el presente a mera expectativa vacía. Por eso hay veces que no resulta tan distinta de la desesperanza. Si es el más pestilente de los males que surgieron de

la caja de Pandora es porque nos impide acabar con nosotros mismos y, de esa manera, con todos los males que nos asedian. La leyenda de Pandora presenta una interesante ambigüedad sobre la cuestión de si la esperanza es una enfermedad o una cura, o si, a la manera de un remedio homeopático, ambas al mismo tiempo. ¿Acaso esperar una terapia para nuestros males forma parte de ellos, puesto que nos impide burlarlos con el suicidio? ¿Nos mantiene vivos la esperanza, como la malévola Voluntad de Schopenhauer, para que podamos seguir siendo atormentados, igual que hace el torturador cuando echa un cubo de agua a la cabeza de su víctima?

Según esta visión, la esperanza es la grieta en el presente a través de la cual se puede atisbar el futuro, pero también es lo que vacía al sujeto humano en el no-ser. Devalúa cada momento, depositándolo en el altar del sacrificio en aras de una futura satisfacción que nunca llegará. Sin este constante proceso de ser empujados por delante de nosotros mismos, tratando de asir una satisfacción que se derrite al tocarla, no habría una vida específicamente humana. «No somos felices y no podemos ser felices —señala Vershinin en *Las tres hermanas*, de Chéjov—, sólo queremos la felicidad». La esperanza, como el deseo mismo, es la forma en que el animal humano es no-idéntico a sí mismo; su existencia, un eterno todavía-no; su sustancia, una especie de suspensión. Representa lo que Karl Rahner denomina «una modalidad básica de la existencia humana», no simplemente una actitud mental.[46]

Para Samuel Johnson, este estado de no-autoidentidad es una buena razón para el abatimiento. Sin embargo, la actitud de Johnson hacia la esperanza presenta una ambigüedad interesante, pues también la considera un estímulo indispensable para las empresas humanas. En su poema «A la muerte del doctor Robert Levet», la describe sin adornos como «engañosa»; no obstante, Johnson también comenta en el *Rambler* que «es necesario esperar, aunque la esperanza siempre se vea defraudada: pues la esperanza misma es la felicidad, y sus frustraciones, por frecuentes que sean, son menos terribles que su extinción».[47] Ilusión engañosa o falsedad fecunda, al menos es preferible a la desesperanza. En el drama de Esquilo *Prometeo encadenado*, Prometeo dice al Coro que la «esperanza ciega» está entre los dones que entrega a la humanidad, a lo que el Coro responde sin ironía que «Tu don fue para ella una gran bendición». Quizá la única felicidad que podamos alcanzar es la esperanza de que esta llegará.

Pese a todo su escepticismo, Johnson puede describir la esperanza como «la mayor bendición del hombre»,[48] aunque añade que sólo es racional aquella esperanza de la que estamos seguros que no nos defraudará. Muy bien pudo pensar que esa clase sólo tenía un miembro (la esperanza cristiana de salvación), en cuyo caso es comprensible que valorase tanto la virtud, al mismo tiempo que (como en su novela *Rasselas*) la consideraba espuria en la mayoría de los casos. Lo que contaba era la diferencia entre las aspiraciones sagradas y seculares. Para Johnson la esperanza tal vez encerrara una suerte de disonancia cognitiva o ironía redentora, pues implica afirmación e incredulidad al mismo tiempo. Puede ser que el optimismo

de la voluntad neutralice el pesimismo del intelecto. En el tortuoso comentario de un filósofo moderno: «Alguien que *espera* que *p* típicamente actúa como si “supusiera lo mejor”; más aún, que *es* así. Sin embargo, no tiene por qué creer que es así, ni siquiera que es probable; incluso podría creer que probablemente *no* es así».[49] En todo caso, más adelante veremos que aunque la esperanza no tiene por qué implicar lo probable, ciertamente depende de lo posible.

El logro de *El gran Gatsby*, la novela de F. Scott Fitzgerald, radica entre otras cosas en el hecho de que no nos permite adoptar una actitud inequívoca respecto a los grandiosos sueños de su protagonista. Gatsby resulta ser un delincuente y un corrupto fantaseador, pero hay esplendor en su inexorable anhelo por Daisy, una verdad guardada en el centro de su falsedad. Gatsby tiene lo que el narrador describe como «una aguda sensibilidad a las promesas de la vida… un don extraordinario para la esperanza, una disposición romántica que nunca encontré en ninguna otra persona y que es probable que no vuelva a encontrar». Por supuesto, sus esperanzas se verán frustradas, pues la fuerza del pasado resulta ser más poderosa que la atracción del futuro:

> Gatsby creía en la luz verde, en el futuro orgiástico que año tras año se aleja de nosotros. Nos evitó entonces, pero no importa: la próxima vez correremos más, alargaremos más los brazos… Y una bella mañana…
>
> Y así porfiamos, barcas contra la corriente, devueltos incesantemente hacia el pasado.

Al igual que el futuro, el pasado no existe; sin embargo, este tiene la ventaja del influjo que ejerció en su momento y por eso puede seguir esgrimiendo una autoridad que se le niega al devenir. Si el presente no puede escapar de la órbita del pasado no es sólo porque el pasado es la materia de la que principalmente estamos hechos, sino porque, como en el patético impulso de Gatsby a repetirlo, tampoco quiere escapar de él. Gran parte del presente consiste en un esfuerzo por recuperar lo que se ha perdido irremediablemente. Como si fuera poco más que una oportunidad para que el pasado suceda de nuevo, esta vez como comedia. El propio mundo, escribe el satírico Karl Kraus, es simplemente una senda errónea, desviada, tortuosa, de vuelta al paraíso.

Aun así, el hecho de que Gatsby esté tan conmovedoramente autoengañado no desluce su aura ni disipa su enigma, como la visión de los refugiados europeos que llegaban a Estados Unidos no estaba empañada por la dispar historia posterior del país. En lo que *El gran Gatsby* denomina presuntuosa y estrechamente «el último y más grande de todos los sueños humanos», «durante un momento fugaz, el hombre debió de contener el aliento ante este continente, compelido a una contemplación estética que ni comprendía ni deseaba, cara a cara, por última vez en la historia, con algo proporcionado a su capacidad de asombro». En ese mismo sentido, el narrador de *Ciudad de cristal*, de Paul Auster, imagina la llegada de aquellos pioneros al Nuevo Mundo como «el estimulante impulso del pensamiento utópico, la chispa que dio esperanza a la perfectibilidad de la vida humana», aun cuando somos conscientes

de que los resultados de esta aventura colonial no fueron inequívocamente positivos en absoluto.

De acuerdo con esta cuestionable visión, incluso en la esperanza más perniciosa o megalomaniaca hay un núcleo utópico, como veremos más tarde en la obra de Ernst Bloch. Por eso la novela de Fitzgerald puede admirar «la colosal vitalidad de la ilusión [de Gatsby]», aun cuando sus consecuencias sean la muerte y la destrucción. De acuerdo con la historia, cada esperanza fatal, si se la descifra correctamente, nos puede aportar un eco débil y distorsionado de una esperanza vital, de forma parecida a como las acciones humanas más calamitosas representan intentos malogrados de alcanzar la felicidad. En este sentido, lo no auténtico puede servir de vehículo de lo auténtico. Tal vez opere aquí un motivo literario específicamente americano. En *Moby Dick* Ahab adquiere una estatura trágica por la tenacidad con la que permanece fiel a un espejismo letal, y lo mismo cabría decir, aunque en un modo menos épico, de Willy Loman en la obra de Arthur Miller. En un estilo formalista se nos invita a admirar la pasión y la firmeza de un compromiso con independencia de su contenido catastrófico.

¿Hay alguna diferencia entre esperanza y deseo? A veces la distinción parece mínima. «Así lo espero», puede significar simplemente «así lo deseo». No hay un abismo metafísico entre querer un cigarro y esperar conseguirlo. El filósofo Gabriel Marcel ve la esperanza como una forma de amor, mientras que relaciona el deseo con la ambición y el egocentrismo,[50] pero con ello pierde de vista el hecho de que puede haber esperanzas malignas y deseos benignos. Tanto la esperanza como el deseo pueden ser estados morales, pero ninguno de los dos lo es necesariamente: es posible esperar que no nieve o desear un huevo hervido. El deseo con frecuencia está dirigido a un objeto concreto, mientras que el fin de la esperanza suele ser un estado de cosas; no obstante, se puede desear un estado de cosas o esperar tener una piel más suave. También podemos decir que tenemos la esperanza puesta *en* alguien (que no es lo mismo que tener esperanzas *para* alguien) refiriéndonos a que tenemos fe en que no nos defraudará. Hay un sentido en que es posible desear (y desde luego amar) lo que ya se tiene, pero no se puede esperar lo que se tiene.[51] Esperanza y deseo pueden ser mutuamente contradictorios: podemos querer un cigarro al tiempo que esperamos no caer en la tentación de fumar. O se puede esperar algo conscientemente al tiempo que se alberga una aversión inconsciente hacia ello. La esperanza y la fe también pueden ser discrepantes: podemos esperar morir de la rabia, por ejemplo, pero sin la convicción de que ello ocurrirá. Se puede sentir una esperanza vigorosa aun cuando la justificación sea débil, pero no una firme convicción. Creer que algo va a ocurrir es prever que será así, pero esperar que ocurra no supone contar con ello necesariamente.[52]

«Espero estar en Nueva York el próximo octubre» registra una expectativa,

mientras que «desearía ser Mick Jagger», no. «Espero que se acabe este tormento» expresa un deseo y quizá también una expectativa. Precisamente porque anticipa algo en vez de limitarse a desearlo, la esperanza debe dirigirse a lo posible o, al menos, a lo que les parece posible a quienes la sienten, lo que no ocurre necesariamente con el deseo.[53] Quien espera ser presidente del Banco Mundial tiene más probabilidades de que se le conceda ese dudoso honor que quien simplemente sueña con serlo, pues el hecho de esperar el nombramiento implica que es posible obtenerlo. Thomas Hobbes describe la esperanza en *Leviatán* como «el apetito unido a la idea de alcanzar», mientras que es conocida la definición de Paul Ricoeur como «la pasión por lo posible».[54] Stan van Hooft señala que se puede decir que una situación es desesperada, pero no «desdeseada», puesto que es posible desear algo que se sabe inalcanzable.[55] Siempre se puede desear, pero no siempre se puede esperar. Podrías desear ser un armiño o vivir en la Atenas de Pericles, pero no esperar ninguna de las dos cosas. Alguien puede desear no haber nacido, pero no puede esperarlo.

Esperar en vano no es necesariamente absurdo, pero sí lo es la esperanza irrazonable. Gabriel Marcel sostiene que se puede esperar cualquier cosa con tal de que no sea imposible, de forma que una gran improbabilidad no invalida la esperanza de que algo llegue a ocurrir. Es irracional esperar lo imposible, pero no lo extremadamente improbable. La esperanza requiere menos justificación que la convicción: puede ser racional esperar que ocurra algo, pero irracional creer que sucederá. Desde luego, se puede tener esperanzas irrazonables en el sentido de seguir esperando lo que se desea incluso cuando a todas luces no es realista hacerlo; pero creer irrazonablemente que se pueden cumplir tus esperanzas es creer equivocadamente que son factibles. También se puede desear irrazonablemente. De acuerdo con la teoría psicoanalítica, los que desean irrazonablemente corren peligro de enfermar de neurosis. Entre las esperanzas irrazonables pueden estar las que son demasiado tímidas. El prejuicio de que la esperanza es ingenua olvida que hay situaciones en las que la esperanza vigorosa es completamente apropiada y la débil, irreal. No es este el caso respecto a los genocidios y guerras del siglo XX, pero cabría preguntarse si un retratista del periodo tan extraordinario como W. G. Sebald es completamente realista con su impenitente tristeza.

La imposibilidad anula la esperanza pero no el deseo: podrías querer llevar al actual dictador de Corea del Norte a un club gay del centro de Denver, aunque reconocieras que tu deseo es fútil. Parece que Abraham espera lo imposible cuando desea que se salve su hijo, al que está a punto de matar siguiendo la orden de Dios; pero como todo es posible con Yahvé, al final su esperanza no es vana. También hay que señalar que puedo esperar lo que es posible para otra persona (convertirse en una orgullosa madre de trillizos, por ejemplo) pero no para mí. Aunque la muerte señala el final de lo que esperamos para nosotros mismos, nuestras esperanzas para los demás pueden extenderse más allá de la tumba. Esto no significa que tales esperanzas siempre sean desinteresadas. Puedo esperar que alguien continúe mi *vendetta*

personal contra los imitadores de Elvis Presley cuando yo ya no esté aquí para hacerlo.

Robert Audi señala que alguien que tiene fe en que algo va a ocurrir normalmente no se sorprende cuando sucede, mientras que quien sólo tiene esperanza puede muy bien asombrarse.[56] También afirma que es posible avergonzarse de esperar que algo ocurra, pero no de tener fe en que va a ocurrir, aunque tener fe en que tus planes secretos para dominar el mundo van a pasar inadvertidos seguramente es motivo de vergüenza.[57] Una esperanza cumplida normalmente modifica las expectativas. Lo mismo que ocurre con el deseo, el objeto de la esperanza puede llegar transformado, o la esperanza puede haber cambiado o desaparecido por completo para cuando se consuma. Para Freud, el deseo tiende a no alcanzar su objetivo, desviándose mediante el proceso más profundo del anhelo (el inconsciente) con el que se encuentra vinculado. También puede ser que la verdadera naturaleza de la esperanza sólo se descubre realmente cuando se cumple. Los compañeros de Jesús quizá esperaban su resurrección pero no lo sabían hasta que tuvo lugar.

Santo Tomás señala que «un hombre no espera lo que está completamente fuera de sus posibilidades»[58] y añade la condición de que la esperanza debe ser ardua en el sentido de que su objeto no se alcance fácilmente. Para santo Tomás, la esperanza es «un movimiento o extensión del apetito hacia un bien difícil de obtener».[59] No se puede esperar lo imposible, pero, según santo Tomás, lo que mejor ejemplifica esta virtud tampoco es lo que está a mano y es accesible sin más. Su objeto, escribe, es un bien que se encuentra en el futuro y que es difícil de obtener pero no inalcanzable.[60] En este sentido, la esperanza es enemiga del utopismo vano así como de la desesperanza. Sin embargo, la esperanza no siempre depende de nuestros esfuerzos, arduos o no. Cabe esperar algo que, en principio, está más allá de nuestras capacidades, que no es lo mismo que esperar lo imposible. Es posible esperar que no llueva, por ejemplo, o que tu actual paranoia leve, socialmente funcional, no se convierta en una psicosis en toda regla.

Con mis debidos respetos a santo Tomás, no está claro por qué no se debería emplear la palabra «esperanza» en relación con algún deseo-más-expectativa trivial, como que a uno no se le caigan los pantalones durante la ceremonia de graduación. Decir «espero verte mañana» normalmente no implica que el encuentro vaya a ser expuesto y a exigir la heroica superación de una serie de obstáculos. Además, hay una forma de esperanza que se sabe irrealizable. «¡El año que viene en Jerusalén!» sería un ejemplo. La mayoría de los que corean eslóganes semejantes seguramente tampoco creen que el paraíso o el comunismo vaya a hacerse realidad en un año, aunque la historia puede cambiar con la rapidez de un relámpago; pero las palabras tienen una fuerza performativa y su función es dar ánimos a quienes las pronuncian, al tiempo que con ello quizá se acerca aunque sólo sea mínimamente el advenimiento de ese futuro deseable. Esperar que el comunismo impere en todo el planeta el próximo julio es una forma retórica de articular una esperanza que se considera

razonable. En este sentido, la hiperbólica cáscara de la proposición encierra una semilla racional.

La esperanza es una especie de lo que Aristóteles denomina deseo racional, en oposición a la clase de deseo que, como querer beber o dormir, no es más que un apetito. Esperar el final de la monarquía, por ejemplo, no es simplemente desearlo sino creer que es factible, considerarlo algo positivo, confiar en que ocurrirá y anticipar el acontecimiento con ilusión y quizá también con certidumbre, etcétera, todo lo cual implica la razón. Para Immanuel Kant, la esperanza está justificada racionalmente sólo en el caso del individuo virtuoso que tiene una expectativa razonable de la felicidad que todos desean.[61] En la mayoría de los casos, tanto la esperanza como el deseo están dirigidos al futuro, orientados a logros que actualmente no existen. Digo que la esperanza está dirigida al futuro «en la mayoría de los casos» porque puedes esperar que tu hija no se haya estrellado en el examen de conducir que está haciendo o que no haya hecho el ridículo en la fiesta de ayer poniéndose otra vez el disfraz de tejón. Es algo que pasan por alto la mayoría de los teóricos del tema, incluido, como hemos visto, santo Tomás, que únicamente consideraba la virtud en términos del futuro. No es necesario decir que es posible estar orientado al futuro de formas completamente triviales. Quienes confían en el futuro, escriben dos observadores de la humanidad particularmente perceptivos, «hacen listas de cosas “pendientes”, utilizan planificadores diarios y llevan relojes de muñeca; también hacen balances de sus talonarios: todas estas actividades implican una orientación al futuro».[62] Hemos recorrido un largo camino desde san Agustín. Cuando se trata de la esperanza orientada al futuro, podemos observar que su objeto quizá exista ya, aunque no el estado de alcanzarlo. San Pablo señala en su Epístola a los Romanos que la esperanza que se ve no es esperanza, pero no todas las esperanzas pueden tomar la forma de las escatológicas. Es posible esperar destruir la misma empanada de cerdo que tus ojos observan con ansia, si bien es cierto que el acto de destruirla aún ha de producirse. Por tanto, la esperanza y el deseo son iguales en el hecho de que los dos expiran con su cumplimiento. Al mismo tiempo que se consuma un deseo, queda anulado.

Como la esperanza implica una cierta expectativa, en términos generales se presta más a la narración que el deseo, que simplemente pasa de un objeto a otro sin una línea argumental clara. Por el contrario, en la esperanza anida el espíritu de una trama, que vincula el impulso presente a una consumación futura. El acto de prometer implica una trama parecida. Esperar significa proyectarnos nosotros mismos con la imaginación en un futuro que consideramos posible y, por tanto, en un oscuro sentido ya presente, en vez de simplemente consumirnos dominados por un apetito. Es cierto que el futuro no existe, como tampoco existe el pasado; pero de forma similar a como el pasado sigue vivo en sus efectos, el futuro puede estar presente como potencial. Es lo que Ernst Bloch denomina el «todavía-no-consciente», refiriéndose a la forma en que el futuro puede hallarse incubándose tanto en el pasado como en el presente en la

forma de una vaga premonición de lo que ha de venir, como una suerte de reminiscencia invertida.[63] Estas premoniciones en la visión de Bloch no adoptan la forma de actos mentales sino de fenómenos materiales: obras de arte, paisajes urbanos, acontecimientos políticos, costumbres populares, rituales religiosos, etcétera. No podemos conocer el futuro directamente, pero, para Bloch, sí es posible percibir su fantasmal influjo como una fuerza que alabeara el espacio. Se halla en la naturaleza inacabada de lo existente, como un vacío en su centro. La potencialidad es lo que articula el presente con el futuro, y pone así la infraestructura material de la esperanza. De hecho, es porque hablando estrictamente no hay presente —cada presente se excede radicalmente a sí mismo, pues se aprehende en el acto de conservar un resto del pasado en el mismo instante en que se convierte en un futuro— por lo que la esperanza es concebible. Pero también, por supuesto, temerosa premonición y lúgubre expectativa.

La esperanza, por tanto, es una disposición más positiva que el deseo. Este tiende a girar en torno a una sensación de carencia, mientras que la primera mezcla esta inquietud con una expectativa tensa. Para santo Tomás, la esperanza tiene algo de la zozobra del deseo porque su objeto no se ha conseguido todavía, pero contrapone esta inquietud con la búsqueda activa de ese fin. Es un movimiento hacia el bien, no simplemente un deseo de él. La esperanza se origina en el deseo, pero le añade un cierto empuje o entusiasmo, que no se da con el deseo corriente. Se percibe una conexión entre una alegría que está por venir y nuestra situación presente; y esto presta a la esperanza un empuje teleológico menos evidente en el caso del deseo, al menos en el sentido psicoanalítico del término, que, en última instancia, no conoce una consumación más gratificante que replegarse sobre sí mismo. No obstante, es cierto que también hay esperanzas tenues o pálidas, en las que el vínculo entre el presente y el futuro es débil, pues las posibilidades de alcanzar el objeto son remotas.

Tanto la esperanza como el deseo implican una interacción de presencia y ausencia, en la medida en que en el propio acto de desearlo ya se vislumbra un futuro. Lo mismo puede ser cierto de la imaginación. No obstante, una esperanza vigorosa no se limita a fijar la vista en alguna satisfacción futura al otro lado del abismo de lo existente, que es lo que suele suceder con el deseo, sino que anticipa su cumplimiento, pues combina su sensación de incompletitud con una cierta euforia, distinguiendo signos y promesas del futuro en el presente. En efecto, el cristianismo asocia la condición de la esperanza con una expectativa dichosa. En palabras de Ernst Bloch: «El presente feliz se considera simultáneamente una promesa para el futuro».[64] Por el contrario, el deseo no suele ser agradable. Los que desean no sonríen ni van haciendo piruetas, como puede que hagan los que tienen esperanza. Esto es así porque están frustrados, al contrario que los que esperan, que sólo se frustran cuando sus esperanzas se malogran.

De acuerdo con Ludwig Wittgenstein, la estructura temporal de la esperanza requiere el lenguaje. «Es posible imaginar a un animal enfurecido, temeroso, infeliz,

feliz, asombrado —escribe—, pero ¿esperanzado? ¿Y por qué no?».[65] Responde: bastaría señalar que no posee el lenguaje. Un perro, sostiene, puede tener una vaga expectativa del regreso de su amo, pero no puede esperar que vuelva a una hora determinada en un día determinado, porque, como criatura no lingüística, carece del concepto de, por ejemplo, el miércoles a las tres y cuarto. Entonces, según esta perspectiva, sólo puede decirse que esperan quienes han adquirido un lenguaje. Es este el que abre vastas posibilidades futuras. Filón afirmaba que la esperanza es uno de los rasgos más decisivos que diferencian a los humanos de los demás animales, pero este argumento depende del tamaño de las aspiraciones en cuestión. Es cierto que no se puede decir que la ambición secreta de un perro sea resolver el conflicto israelí-palestino o disfrutar de una cena a solas con Scarlett Johansson, pero seguramente se puede hablar de su esperanza de que le echen un hueso. Aunque no puede esperar que su amo regrese a las tres en punto, es probable que sienta una impaciente expectativa por volver a darle un lametón. A Wittgenstein no le gustaban los perros y quizá tendía a subestimar sus capacidades.[66] Santo Tomás, que quizá fuera más amante de los perros que Wittgenstein, creía que, como otros animales, eran capaces de esperar.[67]

El historicismo de la época moderna va ligado a un amplio interés por la esperanza. Es un significante clave de la transición del tradicionalismo a la orientación al futuro, de las verdades metafísicas atemporales a la indeterminación histórica. Así es, al menos, como lo veía Lutero. En su opinión: «Los filósofos tienen sus ojos de tal manera clavados en el estado presente de las cosas que sus especulaciones giran sólo en torno de la esencia y las cualidades de las mismas. El apóstol [san Pablo] en cambio aparta nuestra mirada de la contemplación de las cosas en su estado presente y de su esencia y accidentes, y la dirige a las cosas en su estado futuro. Pues no habla de la "esencia" u "operación" de la creación… sino que empleando un término teológico inusitado y admirable habla del "anhelo ardiente de la creación"».[68] La modernidad consiste en ver el presente a la luz de su futuro y, por tanto, a la luz de su posible negación. La esencia es ahora expectativa. Lo que define un fenómeno, trocando la evolución lineal, es la forma interna que lo orienta hacia lo no realizado. En una inversión benjaminesca, es su futuro lo que determina su presente. Y como es el apóstol Pablo el que proclama esta verdad trascendental, podría pensarse que la modernidad se remonta sorprendentemente atrás.

Siguiendo a Lutero, Jürgen Moltmann observa que para los antiguos griegos la verdad se puede alcanzar y es eterna, mientras que para los antiguos hebreos residía en la tensión entre una promesa divina y su redención histórica.[69] «De principio a fin —escribe— el cristianismo es escatología, es esperanza, mira hacia adelante y avanza hacia adelante, y por lo tanto también es revolucionario y transformador del presente».[70] De acuerdo con las escrituras judías, afirma Wolfhart Pannenberg, todo

ser ha de considerarse orientado hacia el futuro. La escatología, que implica «la primacía ontológica del futuro respecto al presente», es nada menos que la categoría central del judeocristianismo. «Dios no es todavía —escribe—, sino que está por ser».[71] Sin duda, esta predilección por el futuro no es un rasgo invariable del pensamiento moderno. Paul Ricoeur considera los escritos de Hegel como «una filosofía de la reminiscencia» adversa a la idea de esperanza, en contraste con la concepción de la historia de Kant.[72] En una línea similar, Nicholas Boyle sostiene que Hegel no tiene un verdadero interés filosófico por el futuro.[73]

Es tentador ver en la esperanza una emoción o experiencia. Aristóteles escribe en su *Retórica* que implica una sensación agradable de su futuro objeto, de forma muy similar a como la memoria puede actuar respecto a un acontecimiento pasado.[74] John Locke considera la esperanza el «placer mental» que sentimos cuando prevemos una fuente futura de satisfacción.[75] Para Ernst Bloch a veces parece que es un afecto o emoción, como lo era para René Descartes y David Hume. De acuerdo con Hume, estaba entre las grandes pasiones fundamentales del temor, el sufrimiento, la alegría, la aversión, etcétera y surge cuando uno imagina un suceso placentero futuro que es incierto pero no imposible.[76] En cualquier caso, el hecho es que no hay un sentimiento, síntoma, sensación o pauta de conducta característico asociado con la esperanza, de forma semejante a como lo hay con la indignación o el horror. Esto es así en parte porque la esperanza es una clase de deseo, y aunque el deseo es una experiencia, no está relacionada con una sensación o afecto explícito.[77] Es posible esperar sin sentir nada en particular. Lo mismo puede decirse de las expectativas. Una mujer en «estado de buena esperanza» no pasa cada momento del día anticipando con impaciencia el nacimiento de su hijo. Wittgenstein señala que prometer y proyectar tampoco son experiencias. Ni, cabría añadir, tampoco lo es la fe, que, al igual que la esperanza, es una disposición más que una sensación. Como Wittgenstein quiere demostrar, constantemente tomamos disposiciones o prácticas sociales por estados de sentimiento. Si hacemos una promesa mientras en nuestro fuero interno resolvemos no cumplirla, por ejemplo, seguiremos habiendo prometido, pues prometer es una institución social, no un acto mental. Si nos casamos, aunque en privado nos desliguemos de la ceremonia, seguimos habiendo contraído matrimonio. Decir que uno tiene previsto reunirse con el príncipe de Gales la semana siguiente no es informar sobre un estado mental sino describir una situación. Esta intención puede llevar sentimientos aparejados (terror, pánico, repugnancia, etcétera) o no. Pero incluso en caso de que sea así, no está definida por ellos.

Lo mismo es cierto de la esperanza, aunque puede estar revestida de estados emocionales como la impaciencia, el entusiasmo, la ilusión, etcétera. Stan van Hooft señala que es perfectamente lógico decir: «No tiene ninguna esperanza de triunfar», aun cuando el agente crea que sí puede conseguirlo. En este caso estamos hablando de una situación, no de una convicción íntima.[78] Ser positivo al hablar es utilizar las

palabras de una forma determinada, no revestirlas de un afecto específico. Incluso si en nuestro fuero interno no sentimos más que un espasmo de feroz nihilismo mientras estamos consolando a alguien, las palabras de esperanza siguen siendo palabras de esperanza. Si decimos que esperamos ver a un amigo en la próxima semana generalmente no implica que tengamos determinadas sensaciones. Manifestar que esperamos el final del trabajo infantil tiene más probabilidades de ser una declaración política que psicológica. Como lo expresa sucintamente Jayne Waterworth, «una mujer que espere el regreso de su esposo o su hijo no se encuentra en un prolongado estado afectivo durante dos semanas, meses o años».[79] ¿Cesa su espera en el momento en que pone los ojos en su marido, como una punzada de dolor que se calma de repente o permanece durante un tiempo antes de desaparecer poco a poco? ¿Se mantiene mientras duerme, como puede ocurrir con un dolor de estómago? Si la esperanza es una disposición en vez de una emoción, en efecto se podría decir que alguien está esperanzado mientras duerme.[80] Si uno fuera lo suficientemente insensible como para ponerle el dedo en el pecho y preguntarle si tiene esperanzas en la paz mundial y él gruñera «sí» en respuesta, se podría decir que con esto queda zanjada la cuestión. Se puede reconocer que una esperanza es real sin tener la más mínima sensación de ella. De hecho, uno puede admitir que hay argumentos racionales para la esperanza, aunque su estado de ánimo sea suicida, lo mismo que alguien de temperamento risueño a veces puede reconocer que una situación es irreparable.

Al parecer, cuando al filósofo de Oxford Gilbert Ryle un colega le preguntó cuándo podía esperar ver publicado su siguiente libro, este respondió: «Puede esperar cuando quiera». Es una anécdota clásica de la Mesa de Honor. Sin duda, Ryle, con una elegante malicia, estaba llamando la atención sobre una ambigüedad gramatical y, por tanto, amonestando implícitamente a su colega por una suerte de solecismo. «¿Cuándo podemos esperar ver su nuevo libro?» significa, claro está, «¿cuándo tendremos el placer de ver su nuevo libro?», y no «¿en qué momento podemos empezar a esperar la publicación de su nuevo libro?». Pero Ryle también podría haber estado improvisando filosofía. Quizá estaba haciendo un comentario sobre la naturaleza de la esperanza, malinterpretándola a propósito como algo voluntario (el hecho es que no podemos esperar siempre que así lo queremos) o como una sensación cuyo principio se puede determinar con precisión. Si alguien pregunta: «¿Qué esperas conseguir?», está pidiendo que le describan un proyecto, no un informe sobre una condición subjetiva. Es la estructura de la intencionalidad inscrita en una situación, no una experiencia, de lo que se trata aquí. Podemos equivocarnos sobre si nuestras esperanzas son genuinas pero no podemos equivocarnos sobre si estamos angustiados. Podemos descubrir, por ejemplo, que el dramático hundimiento de nuestras expectativas no nos produce ninguna tristeza, pues siempre habíamos sabido inconscientemente que nuestro objetivo era trivial o estaba fuera de nuestro alcance. O quizá abrigábamos esperanzas porque se suponía que era lo que debíamos

hacer.

Llamar virtud a la esperanza significa afirmar que es una disposición en vez de una experiencia. Santo Tomás describe su versión teologal de la esperanza como «una disposición del espíritu», aunque la contrasta con la esperanza corriente, que él incluye con el temor, la pena y la alegría entre las principales emociones.[81] John Stuart Mill nos trae a la mente a los *boy scouts* cuando se refiere a esa virtud como una disposición que «proporciona un acicate a las facultades y mantiene el buen funcionamiento de todas las energías activas».[82] Descartes considera la esperanza una disposición del espíritu a ser convencido de que lo que desea se hará realidad. Como cualquier virtud, es un hábito adquirido de pensar, sentir y actuar de una forma determinada. Debe pertenecer a una forma de vida y no ser simplemente un suceso aislado. Hay una diferencia entre ser paciente y poseer la virtud de la paciencia. Alguien que está sobrio sólo una vez en su vida no puede atribuirse la virtud de la templanza. Además, los hábitos y las capacidades no son experiencias. Lo más significativo en un individuo que habitualmente se muestra esperanzado no es que tenga ciertas sensaciones sino que está predispuesto a actuar y a responder afirmativamente con respecto al futuro. En este sentido, recuerda al optimista, pero practicar la virtud de la esperanza no es necesariamente dar por sentado, como hace el optimista, que las cosas van a salir bien. De hecho, es más meritorio mantener la esperanza cuando las perspectivas no son halagüeñas. Además, quien tiene esperanza debe ser capaz de escudriñar en el abismo del posible desastre, algo que el optimista suele evitar. También debe ser capaz de dar razones para su esperanza (la fe en la humanidad, por ejemplo), mientras que el optimista temperamental no siente ninguna necesidad de justificar su naturaleza risueña y de hecho es incapaz de hacerlo racionalmente.

Si la esperanza fuera simplemente un sentimiento, no se la incluiría entre las virtudes, como hacen san Agustín y santo Tomás. Se puede elogiar a alguien por tener una virtud, pero no por tener un sentimiento, al menos un sentimiento espontáneo. Las personas que perdonan por mucho que les cueste son dignas de encomio, pero ser compasivo instintivamente, aunque reporte un bien moral, no es en sí mismo un mérito moral porque no es un mérito de ninguna clase. La esperanza sí es meritoria porque se puede cultivar mediante práctica y autodisciplina. Ernst Bloch tiene razón al mantener que la esperanza ha de aprenderse. Definirla como virtud es afirmar, entre otras cosas, que conduce a la felicidad humana. Según esta teoría, debemos tender a la esperanza porque ello es parte integrante de nuestra autorrealización. Deberíamos esperar, al menos cuando sea razonable hacerlo, de la misma forma que no deberíamos herirnos con cuchillos de carnicero o pudrirnos de envidia por los méritos de los demás. No es una opción o un capricho subjetivo. Algunos comentaristas rechazan esta afirmación porque sostienen que la esperanza es un modo del deseo, y el deseo normalmente no es algo que podamos controlar. En general no elegimos lo que queremos. De hecho, ninguna de las tres versiones

teologales depende en primer lugar de la voluntad. Quizá los que se oponen a la idea de que debemos tener esperanza subestiman hasta qué punto puede cultivarse activamente. No obstante, incluso si la esperanza es una obligación, esto no significa que tengamos el deber de estar siempre alegres o de esperar cuando está claro que es inútil hacerlo. Es cierto que hay un sentido en que los cristianos suelen tender a la esperanza, por perdida que parezca la situación, pero es que la esperanza les parece razonable por la promesa de la resurrección.

Conviene señalar que la esperanza es la clase de virtud que implica un conjunto de cualidades igualmente encomiables: paciencia, confianza, valor, tenacidad, resistencia, entereza, perseverancia, mansedumbre, etcétera. Lutero la define como «coraje espiritual».[83] El filósofo Alain Badiou ve la esperanza principalmente en términos de paciencia y persistencia, como «un principio de tenacidad, de obstinación».[84] Es una forma de «fidelidad a la fidelidad», la manera en que uno se aferra a su fe incluso en las situaciones más duras y turbulentas. El optimismo temperamental, por el contrario, desdeña la mayoría de las virtudes que característicamente asociamos con la esperanza. Dada su naturaleza espontánea no ve la necesidad de cultivar esos hábitos morales.

Se puede distinguir la esperanza del deseo en general, como hemos hecho, al tiempo que se reconoce que, en un sentido amplio, la primera es un modo del segundo. Dicho simplemente, la esperanza consiste en deseo más expectativa. Es posible la expectativa sin desear, pero no se puede esperar sin desear. Se puede esperar algo que sea a la vez loable y desagradable (que gane el mejor jugador, por ejemplo, cuando es evidente que no es uno mismo) o gratificante y desagradable (ser castigado por los delitos que uno ha cometido, por ejemplo), pero no es posible la esperanza sin deseo. La desesperación niega la esperanza pero no el deseo: quien está desesperado puede ansiar abandonar esta vida para reunirse con su compañero muerto, como señala Jayne Waterworth. Aunque, como ya hemos visto, la esperanza pertenece a la clase de deseos que calificamos de racionales, eso no implica que siempre sea benigna o legítima. Es una clase de deseo moralmente refinado, en oposición al mero apetito, pero esto no significa que tenga que ser moral en un sentido positivo del término. Se puede esperar el exterminio de todos los menores de edad o que los críticos que destrozan tus libros se pudran en el infierno. El hecho de que esperamos lo que nos parece deseable no significa necesariamente que lo sea, o incluso que nosotros mismos pensemos que merece la pena. Podemos reconocer que lo que esperamos es pernicioso o carece de valor al tiempo que seguimos esperándolo.

Merece la pena subrayar este último punto, pues está muy difundida la ilusión de que de alguna manera la esperanza es valiosa en sí misma. Es un término engañosamente afirmativo, como «familia», «imaginación» o «futuro». No obstante, santo Tomás nos recuerda que hay aspiraciones falsas o dañinas, algo que Ernst Bloch habría debido tener más en cuenta. ¿Quién puede decir que la llegada de Godot

no vaya a ser catastrófica? El himno nacional británico atestigua su esperanza en la perdición de los enemigos del monarca, un curioso sentimiento para un país supuestamente cristiano. Quizá una razón por la que instintivamente consideramos positiva la esperanza es que implica la imaginación, una facultad que en la venerable tradición romántica es un bien inequívoco. Pero la imaginación tiene usos tóxicos, no sólo saludables. El genocidio requiere una cuidadosa aplicación de la misma.

Tanto la esperanza como el deseo se pueden alimentar y cultivar, aprendiendo a dirigirlos a lo que es objetivamente bueno, y en ambos casos esto requiere la intervención de la razón. La razón no entra en escena simplemente cuando llega el momento de plantearse cómo hacer realidad nuestros deseos o esperanzas, como suponían Hobbes y Hume; ha de estar presente, por débilmente que sea, desde el comienzo. Tucídides contrasta esperanza y razón, pero seguramente es un error establecer entre ellas una oposición demasiado nítida.[85] «¿Hay esperanza?» significa «¿es razonable esperar?». En su mayor parte, los estados de deseo son cognitivos en el sentido de que implican ideas. Es cierto que se puede sentir un anhelo inefable, lo mismo que se puede sentir temor sin saber exactamente qué es lo que se teme; pero no es posible sentir un anhelo apasionado de algo de lo que no se puede dar cuenta. Esto no supone negar que hay formas de deseo con un contenido cognitivo bajo (cuando tenemos el impulso urgente de bostezar, por ejemplo) y otros modos (querer ver a un gran número de banqueros tras las rejas, pongamos por caso) sobre los que esto está lejos de ser cierto. De forma parecida, la esperanza puede ser puramente banal, como cuando uno espera no estornudar en el momento de su muerte, o puede tener un contenido cognitivo elevado, con la intervención del conocimiento, la fe y el entendimiento, al contrario de lo que ocurre con la náusea o con una vaga irascibilidad.

Esto es lo que Ernst Bloch denomina *docta spes*. Esta clase de esperanza es una orientación moral, no simplemente un deseo o impulso espontáneo. La razón no puede florecer sin la esperanza, escribe Bloch en *El principio esperanza*, y la esperanza no puede florecer sin la razón. Es posible que la esperanza implique la razón más profundamente que otros modos de deseo porque, como hemos visto, su objeto ha de ser factible y esa factibilidad puede exigir un juicio acertado. También hemos visto que la esperanza implica una suerte de trama o proyección, en el sentido de una articulación imaginativa del presente y el futuro, y esto también tiene sus aspectos racionales. Un bebé puede desear que le alimenten, pero no puede esperarlo. Denys Turner escribe sobre «esa capacidad para tejer una continuidad de deseos con los hilos, frecuentemente entremezclados en pautas complejas, de necesidades conectadas racionalmente» que santo Tomás denomina *voluntas* y que representa una concepción de la voluntad más rica que el anodino voluntarismo típico de los tiempos modernos.[86] A la esperanza también se la podría describir en términos parecidos.

Si la esperanza implica razón, ¿cómo hemos de entender el famoso eslogan político de Antonio Gramsci «Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la

voluntad»? Esta máxima es una advertencia a la izquierda política para que no permita que una valoración lúcida de los problemas a los que se enfrenta debilite su resolución. Sin embargo, ¿es la disonancia cognitiva realmente la mejor política? ¿Es posible disociar tan fácilmente las dos facultades? Hasta cierto punto, sin duda se puede. Se podría considerar, por ejemplo, que las cosas van a salir bien aunque se espera que no sea así, que es más o menos lo contrario de lo que Gramsci recomienda. Sin duda, Gramsci entendía muy bien que, en general, la voluntad debe estar informada racionalmente para conducir a una acción constructiva. No obstante, si se lleva demasiado lejos, su principio corre el peligro de degenerar en voluntarismo o incluso aventurerismo. También podría ser estrictamente imposible en último término. Es posible actuar positivamente incluso cuando la situación se considera desesperada, pero no actuar con esperanza.

La esperanza puede ser un término elevado y solemne pero también algo más mundano y ordinario. «En un sentido general —comenta Waterworth— la esperanza está incorporada en la propia estructura de la agencia».[87] Podemos saber que alguien tiene esperanza no investigando su vida interna sino observando lo que hace. Por ejemplo, por la manera en que una persona acaba de romper la ventana de la cocina está claro que espera entrar en casa a pesar de haberse olvidado la llave. Durante toda la existencia humana se pone de manifiesto una forma de esperanza irreflexiva, elemental, así como una forma nada glamurosa de imaginación. Uno no se llevaría el vaso a los labios a no ser que tuviera una vaga premonición, derivada de la experiencia previa, de la alta probabilidad de alcanzar su objetivo. Es en este sentido en el que la esperanza puede describirse como «una estructura existencial fundamental de la existencia humana».[88]

Con todo, para algunos comentaristas hay una forma más absoluta de esperanza que mantiene una altiva distancia de esas aspiraciones ordinarias. En su *Homo Viator*, una de las más célebres meditaciones modernas sobre la virtud, el filósofo Gabriel Marcel, decano del existencialismo cristiano, afirma que la esperanza «inevitablemente tiende a trascender los objetos concretos a los que en un principio parece estar unida»,[89] lo que le presta una afinidad con el deseo en el sentido psicoanalítico. También el deseo es un modo de trascendencia, una versión secularizada del absoluto tan radicalmente desarraigado y apartado de la realidad terrena como el propio Todopoderoso. Según la teoría psicoanalítica, todos los deseos concretos están entreverados de un anhelo fundamental que parece ser puramente intransitivo y que por lo tanto nunca puede aplacarse. Para el cristianismo, esta apetencia profunda e incondicional representa la forma en que los seres humanos están orientados hacia su Creador y no se verá satisfecha hasta que descansen en él. Es la huella de su presencia en la estructura de su ser, el subtexto de todas las apetencias concretas. «Todas nuestras esperanzas naturales —escribe el teólogo Josef

Pieper— tienden a satisfacciones que son como vagos reflejos y presagios —como preparaciones inconscientes— de la vida eterna».[90] Veremos más adelante que la filosofía de Ernst Bloch representa una versión profana de esta visión paulina. De acuerdo con uno de sus comentaristas, Bloch «es el historiador de la preaparición de la esperanza absoluta o total en las esperanzas concretas».[91]

Si la más trivial de nuestras esperanzas está secretamente animada por un impulso utópico, podría decirse que el más banal de los deseos encierra una cierta sublimidad. El psicoanálisis hereda de la fe religiosa el concepto de deseo incondicional pero anula su objeto-fuente trascendente y convierte así la comedia de la fe cristiana en lo que puede considerarse una visión trágica. No es ahora a Dios sino al inextinguible deseo de él (en términos lacanianos, el deseo de lo Real), a lo que consagramos nuestra fidelidad, un deseo que puede ser tan absoluto e implacable como cualquier deidad. En este sentido, el anhelo de Dios ha asumido algunas de las características que tradicionalmente se le atribuían a él. Para Marcel, la esperanza absoluta es una capacidad incondicional, infinita, que excede todos los objetos concretos y que necesariamente se degrada al tratar de representarla. «La esperanza —escribe Marcel — consiste en afirmar que, en el corazón del ser, más allá de todos los datos, más allá de todos los inventarios y cálculos, hay un principio misterioso que está en connivencia conmigo».[92] Resulta difícil ver que esto tenga alguna relación con sentimientos tan prosaicos como esperar que haga buen tiempo o que cambien los tipos de interés.

Lo que Marcel denomina esperanza absoluta no se basa en la experiencia; de hecho, no la tiene en cuenta, sino que surge de las ruinas de todas las aspiraciones concretas. Desestima todo cálculo racional, no se pone ningún limite o condición, mantiene una confianza inquebrantable y es inmune a la decepción, pues subsiste «en una zona de seguridad metafísica absoluta» (48). En este sentido, representa un rechazo de la historia, no una audaz apertura a la misma. Como está exenta de condiciones materiales y es indestructible, no es fácil ver en qué se diferencia del optimismo patológico. Esta clase de esperanza, con su aire triunfalista, parece preocupantemente próxima a la presunción.

Dicho esto, no es sorprendente que el autor de *Homo Viator* fuera un intelectual francés patriota durante la ocupación nazi de su país, un momento en el que la esperanza de la población fácilmente podía caer en entelequias o en sueños de invencibilidad. Es imposible, declara Marcel, no creer que Francia será libre algún día, pues la desesperanza sería deslealtad. Hay que mantener la esperanza, insiste, «a despecho de la voluntad y el conocimiento» (67). Esto es el equivalente, en el ámbito de la esperanza, del fideísmo en el de la fe. «La esperanza y la calculadora facultad de la razón —insiste Marcel— son esencialmente distintas» (65). La razón, al tratarse de racionalidad instrumental, no puede tener nada que ver con una virtud tan augusta. Como está aislada de la esfera empírica y, por tanto, es inmune al desaliento, para Marcel, la esperanza absoluta equivale a una suerte de certidumbre. Representa no

sólo un repudio de la historia sino una negación de la tragedia. En vez de sufrir una disolución trágica, se eleva desapasionadamente sobre ella. Una madre que espera que su hijo esté vivo cuando todo el mundo sabe que ha muerto, escribe Marcel, alberga una esperanza que está «más allá de la crítica objetiva» (66). Sugerir que, a largo plazo, sería más compasivo decir la verdad a la madre sería, de acuerdo con esta visión, una ignoble capitulación a las circunstancias. Lo que *Homo Viator* realmente promueve en esos pasajes es la esperanza como ideología. Es una forma casi religiosa de darse ánimos, pomposamente inmune a cualquier contraargumento. Igual que no hay una fe auténtica que no esté abierta a la duda, una esperanza que no puede flaquear está demasiado cerca del conocimiento concluyente como para que se la considere esperanza. No son una fe o una esperanza mantenidas con temor y temblor. No son una fe o una esperanza que puedan tomar verdaderamente en serio el lamento de Jesús a su Padre en la cruz.

Marcel recela de la idea de una esperanza específica o concluyente porque rechaza su pedestre empirismo, lo mismo que para el mesianismo del último Derrida sería desconcertante si el Mesías hiciera algo tan tediosamente determinado como presentarse. Es la visión privilegiada de aquellos que no tienen necesidad de una forma muy palpable de redención y para quienes puede resultar atractiva la idea de la esperanza como una vaga ilusión perpetua de nada en particular. Para no malograrse, la esperanza no debe cumplirse. El único mesías que no nos decepcionará es el que no llega nunca.

A fin de mantener su esperanza de que algún día los nazis serán derrotados, Marcel necesita alimentar una esperanza tan firme e implacable que pueda sobrevivir a cualquier frustración porque no es nada concreto. La única forma viable de esperanza en tiempos tan sombríos es la que no tiene nombre. Escribe Andrew Benjamin en una línea similar que «el tiempo de la esperanza será la apertura —un presente intenso— que mantenga el presente siempre abierto, siempre irreconciliable».[93] La torpeza de la gramática refleja la ambigüedad del pensamiento. ¿Son la apertura y la naturaleza irreconciliable categóricamente buenas? ¿Se nos proponen como valores absolutos? ¿Apertura a un futuro de esclavitud o una actitud irreconciliable con la oposición al racismo? La promesa judía original no es así de nebulosa. Es una promesa de justicia para los pobres y libertad para los oprimidos, una visión que a pensadores posestructuralistas como Benjamin les puede parecer enojosamente determinada. Benjamin recela de lo que denomina una «política y práctica de logros»,[94] aunque los que necesitan propuestas tangibles para mejorar su condición podrían no estar de acuerdo con él.

Por otra parte, hay una clase de esperanza indeterminada que no es tanto vaga como vacua. Es la que Marcel denomina «esperanza fundamental» en vez de absoluta. Esta esperanza reconoce las realidades del fracaso y la derrota, pero se niega a capitular ante ellas y mantiene una vaga apertura al futuro sin un objeto concreto.[95] San Pablo dice que la esperanza «penetra más allá del velo», lo que

significa que lo que tratamos de alcanzar está oculto. No se trata de una apertura sin más *à la* Derrida, pues es posible describir parte de su contenido. El objeto de la esperanza de san Pablo quizá sea elusivo, pero al menos él le puede dar el nombre de Dios. En todo caso, de sus palabras se desprende que los cristianos nunca pueden definir exactamente qué es lo que esperan. Por extraño que resulte, la esperanza misma es cierta, como veremos enseguida, pero su objeto es oscuro. Ernst Bloch también sostiene que, en última instancia, ignoramos lo que esperamos. En la Epístola a los Hebreos se dice que, por la fe, Abraham obedeció al ser llamado «sin saber adónde iba», combinando lo determinado con lo impreciso a la manera de san Pablo. De forma similar, Kant escribe en *La religión dentro de los límites de la mera razón* sobre «quien confía sin saber cómo sucederá lo que espera».[96] La confianza es inquebrantable, pero la forma de su culminación, no. Hay una diferencia entre dudar si nuestra esperanza se verá satisfecha, como en la expresión «Así lo espero» (con la reserva tácita, «pero no estoy seguro»), y la confianza en un futuro que está más allá de nuestra comprensión. Leibniz habla de una forma de conocimiento no articulado en la que sabemos y no sabemos algo simultáneamente, o lo sabemos potencialmente, más que realmente. Resulta gratificante observar que el exsecretario de Defensa de Estados Unidos Donald Rumsfeld estuviera siguiendo a Leibniz tan fielmente con sus famosas declaraciones sobre las «cosas que sabemos que no sabemos», aunque casi con seguridad esta fuera una de las cosas que no sabía.[97] Es una condición cercana a la concepción paulina de la fe y la esperanza. Si supiéramos exactamente qué es lo que esperamos cuando hablamos de un futuro diferente, no estaría lo bastante lejos de lo que vemos a nuestro alrededor y, por tanto, no sería tan distinto. Quizá sólo sabremos qué esperar cuando por fin se desvele el objeto de nuestra esperanza, de la misma forma en que, para el psicoanálisis, hay un sentido en el que se nos enseña qué desear.[98]

T. S. Eliot escribe en los *Cuatro cuartetos* sobre la espera sin esperanza porque sería esperanza en algo que no debe esperarse. Es una idea próxima al concepto heideggeriano de *Gelassenheit*, o a la noción de «espera activa» de Marcel, en virtud de la cual se deja de lado cualquier proyecto exigente u objeto definitivo a cambio de una apertura vulnerable a lo que traigan los acontecimientos. Esta clase de indeterminación va ligada a una pasividad de gran valor. Los versos de Eliot pueden rechazar la esperanza, pero en cualquier caso perseveran en un estado de espera un tanto impreciso. La realidad se apaga para que esa posibilidad pueda iluminarse, como en los deliciosos versos de John Keats en su «Oda a un ruiseñor»:

No puedo ver las flores que hay a mis pies,
ni el suave incienso que cuelga de las ramas
pero, en la embalsamada oscuridad, adivino cada belleza

con la que el mes de la estación procura
a la hierba, la espesura y los frutales silvestres;
el espino blanco y la eglantina pastoral;
las violetas de corta vida cubiertas de hojas
y el postrer nacido de mediados de mayo,
la rosa de almizcle, llena de rocío de vino,
las obsesionantes moscas susurrantes de las tardes de verano.

A D. H. Lawrence («uno de los poetas del pene», como le llama Bloch remilgadamente) también le atrae sobremanera esta postura de receptividad reverente, una postura que se niega a imponer al mundo sus propios fines e intereses sino que está dispuesta, como en la doctrina keatsiana de la capacidad negativa, a esperar humildemente en la oscuridad y la ambigüedad a que surja una nueva corriente inexplorada de vida sin buscar ansiosamente seguridad ontológica. Para Lawrence, el yo no es algo que podamos poseer sino un proceso que manifiesta su peculiar lógica y evoluciona a su manera. Si el valor es una virtud activa, tener la audacia de dejarse llevar supone vivir en un estado curiosamente oximorónico. En *Mujeres enamoradas*, Rupert Birkin está dispuesto a dejar que todo se destruya, convencido de que una nueva y magnífica dispensación del ser surgirá de las ruinas. Ursula Brangwen se encuentra en esta fecunda y desolada situación al final de *El arco iris*. Eric Fromm escribe que «esperar significa estar preparado en cada momento para lo que todavía no ha nacido y aun así no desesperarse si no hay ningún nacimiento en el transcurso de nuestra vida».[99]

En *El principio esperanza*, Ernst Bloch, que también cree que el yo no es una posesión, el momento presente aparece como algo elusivo e ilegible, un excedente que elude cualquier definición, y en este sentido prefigura vagamente el futuro. En nuestra incapacidad para comprehender el impenetrable presente o desvelar el enigma del yo tenemos una anticipación del futuro. De hecho, si fuéramos capaces de «morder el día hasta el corazón», en la elocuente expresión de Edward Thomas, sin duda nos hallaríamos en presencia no del futuro sino de la eternidad. El ocio, que se resiste a la tiranía del tiempo, acaso sea una de las formas en que más nos acercamos a él. De acuerdo con Bloch, el «ahora» se puede vivir pero no comprender, y es en esta opacidad —la distancia entre lo experiencial y lo conceptual— donde se puede adivinar el vago perfil del futuro. Fredric Jameson detecta un hiato parecido en Proust, para quien el material del presente debe recordarse en tranquilidad, mediado por el arte y el lenguaje, para que el *Erlebnis* se convierta en *Erfahrung* y vivir realmente la experiencia como por primera vez.[100]

Hablando estrictamente, la oscura noche lawrenciana del alma quizá sea más una cuestión de fe que de esperanza. Pero la esperanza es sobre todo el tiempo futuro de la fe, «la fe en relación con el futuro», en la expresión de Feuerbach;[101] y si podemos estar atentos de esta forma a lo que surja de forma inesperada, que es una cuestión de fe, es por la confianza de que, en efecto, habrá nuevos brotes de vida, que

es una cuestión de esperanza. Las dos virtudes están estrechamente interrelacionadas y su fundamento está en la caridad. Es la confianza de ser amados lo que nos permite asumir el riesgo de la fe, una fe que, al volver su rostro hacia el futuro, se funde en la esperanza.[102]

El teólogo Karl Rahner ve en la esperanza un abandono radical del ser, un compromiso con lo que reconocemos que está más allá de nuestro control y nuestro cálculo. También en este sentido la esperanza se parece a la fe y, como la fe, plantea un desafío a la ética del autodominio. Nos permite penetrar en lo insondable en la medida en que lo familiar se somete a lo desconocido. Es una versión de lo que Lawrence denomina «la infinita exploración de la conciencia». Como observa Raymond Williams en *Cultura y sociedad, 1780-1950*: «Tenemos que planificar lo que pueda planificarse, de acuerdo con nuestra decisión colectiva. Pero la idea de cultura nos recuerda correctamente que la cultura es esencialmente implanificable. Hemos de garantizar los medios para la vida y los medios para la comunidad. Pero no podemos saber ni decidir qué se va a vivir con esos medios».[103] El pasado puede entenderse como una realidad consumada, pero el futuro sólo puede conocerse *ambulando*, en el proceso de construirlo. Por cierto, lo mismo que los teólogos, Williams da por sentado que la esperanza es en primer lugar esperanza para nosotros, no para uno mismo.

En la visión de Rahner, hay una política implícita en el autoabandono que implica la esperanza. Alimentando la confianza, la esperanza nos permite «emprender constantemente un éxodo desde el presente hacia el futuro».[104] «Someter las estructuras del mundo a una crítica y reevaluación constantes —escribe— es una de las formas concretas de la esperanza cristiana que, lo mismo que el coraje de entregarse a lo insondable e incontrolable, nunca debe aferrarse en la vida terrena a nada de tal manera que el hombre se vería arrojado a un vacío absoluto, si llegara a faltarle».[105] La esperanza despoja a todos los tiempos por venir de su falsa apariencia de futuros absolutos. Para Rahner, sí hay un futuro absoluto (el reino de Dios), pero su papel es desfetichizar cualquier otra cosa en la que pudiéramos poner nuestras esperanzas, junto con lo que ya se ha conseguido. Así, la esperanza es una especie de revolución permanente cuyo enemigo es tanto la complacencia política como la desesperación metafísica. Como, en principio, es interminable, se niega a hacer un ídolo de cualquier estado concreto, lo que no significa que se niegue a discernir entre ellos. Como comenta Jürgen Moltmann, la esperanza nos mantiene en una posición radicalmente irreconciliable con el presente, por lo que constituye una fuente constante de desorden histórico.[106] Por el contrario, el teólogo John Macquarrie, más conservador, desconfía del sesgo hacia el futuro de la esperanza precisamente porque podría promover «esperanzas irrealistas y utópicas».[107] Demasiada charla negligente sobre el futuro da alientos a la izquierda política, incluso si el escepticismo sobre la esperanza utópica resulta extraño en alguien que, es de suponer, cree en la resurrección general.

Si la esperanza tiene un aspecto pasivo, su opuesto en este sentido no es tanto la desesperanza como la pura autodeterminación. ¿Qué necesidad hay de esperanza cuando uno puede ser autor de sí mismo? A los antiguos estoicos, que trataban de ejercer un control completo sobre sí mismos, les parecía que la esperanza entrañaba dependencia e incompletitud, por lo que la consideraban con recelo. *El rey Lear* gira en torno a la maduración, la paciencia y la entereza, mientras que los forjadores de sí mismos como Macbeth y Coriolano, que buscan ser los agentes exclusivos de su destino, consideran ignoble toda dependencia y la rechazan. Los villanos de Shakespeare suelen ser inaccesibles a cualquier influencia. Por el contrario, la esperanza nos recuerda lo que rehúsa nuestro dominio. Si decimos «espero hacerlo así», estamos admitiendo que nuestro poder tiene límites. En este sentido, la esperanza y la humildad van de la mano. «Debemos recordar —escribe Epicuro— que el futuro no es completamente nuestro pero tampoco puede decirse que no nos pertenezca en absoluto; por lo tanto no debemos considerar completamente seguro su advenimiento ni desesperar de que vaya a llegar».[108] Los que pecan de presunción tratan de poseer el futuro, mientras que quienes desesperan abandonan todos los esfuerzos para hacerlo realidad. Si la esperanza marca un límite al poder humano en parte es porque, en última instancia, no es una cuestión de voluntad. Lo mismo que no elegimos desear, en general tampoco elegimos esperar. Es cierto que a veces podemos convencernos de sentirnos optimistas sobre algún asunto concreto, de forma parecida a como podemos abandonar nuestras esperanzas porque no son realistas o moralmente aceptables, o porque sería necesario demasiado esfuerzo para hacerlas realidad. Podríamos decidir que la esperanza sería imprudente o simplemente no merecería la pena. En este sentido es posible decidir esperar, lo mismo que podemos decidir mostrarnos huraños o intentar no enamorarnos. La pregunta de Immanuel Kant «¿qué me cabe esperar?» puede interpretarse en el sentido de que la esperanza está dentro de nuestro control. En todo caso, esta capacidad tiene un límite. Como la envidia o la repugnancia, la esperanza no es un estado de cosas que podamos activar y desactivar a voluntad.

La esperanza absoluta de Marcel puede ser una forma de ideología, pero hay un sentido más sugerente en que la esperanza puede ser incondicional. Es la idea de que aunque una aspiración determinada tal vez no llegue a nada, es razonable conservar una confianza básica en la humanidad como tal. El futuro es impredecible, por lo que es precipitado negar la posibilidad de que, llegado el momento o incluso en las próximas veinticuatro horas, pueda surgir algún bien inexplicable. Pensemos, por ejemplo, en la extraordinaria primera década del siglo XXI. A finales del siglo anterior había numerosos comentaristas que, en el clima triunfalista de la victoria de Occidente en la Guerra Fría y su aún relativamente fuerte economía, hablaban del fin de la historia y sostenían que los acontecimientos trascendentales se habían acabado, las alternativas a gran escala al estatu quo estaban desacreditadas y las grandes narraciones se habían agotado. El futuro no sería más que la repetición del presente.

Precisamente entonces, el World Trade Center se desplomó, se lanzó una supuesta guerra al terror, el mundo capitalista se vio sacudido por una crisis financiera de proporciones espectaculares, fueron derrocados varios autócratas y una serie de pueblos se alzaron en masa contra sus gobernantes. No es que esos acontecimientos vayan a conducir a alguna mejora importante. Más bien, demuestran lo necio que es confiar en lo que Lutero veía como imperativos intemporales en vez de en el albur de la historia. Si para Lutero los imperativos intemporales eran metafísicos, para los mercaderes del fin de la historia eran ideológicos. Sin embargo, para Bertolt Brecht, el mero hecho del cambio, incluso el cambio para peor, es un remedio contra la desesperanza, pues si es posible el declive en la historia, también lo es el avance.

La esperanza fundamental es lo que nos queda cuando todas las esperanzas concretas han fallado, de forma parecida a cómo el deseo en la teoría psicoanalítica es lo que queda después de sustraer todas las aspiraciones específicas. Por tanto, no siempre resulta fácil distinguirla de la desesperanza. La desesperanza absoluta, sin embargo, consiste no en abandonar esta o aquella esperanza, sino la esperanza en sí. De hecho, Kierkegaard sostiene que toda desesperanza es en cierto sentido absoluta y que no reconocer este hecho es una forma de falsa conciencia. «Piensa que desespera de algo terrenal —señala— cuando su desesperanza es de lo eterno».[109] No obstante, lo mismo que hay una forma metafísica de desesperanza, también hay una forma incondicional de esperanza. Como escribe José Saramago en *El año de la muerte de Ricardo Reis*: «Esperar, esperanza en qué. Esperanza, simplemente esperanza, se llega a un punto en el que no hay nada más que esperanza, y entonces es cuando descubrimos que la esperanza lo es todo». La novela implica a la manera marceliana que hay una clase de esperanza pura, intransitiva, un sesgo fundamental o inclinación innata del ser, que sólo se pone completamente de manifiesto cuando ha quedado despojado de todas las aspiraciones concretas.

Cabría afirmar que es esta una visión trágica, que no es necesariamente lo mismo que pesimista. La tragedia se ocupa de lo que sobrevive, si sobrevive algo, cuando la humanidad ha sido devastada hasta quedar reducida casi a nada. El residuo que queda, lo que se niega a rendirse, es aquello que constituye una base segura sobre la que se puede construir. Como lo expresa Ross en *Macbeth*: «Las cosas, llegadas a lo peor, cesan o vuelven a donde estaban antes» (acto IV, escena 2). En *Hope and History* [Esperanza e historia] Josef Pieper sostiene de forma análoga que hay una forma fundamental de esperanza que sólo se revela con la posibilidad de la desesperanza absoluta, en el sentido de un rechazo de la existencia humana como tal. Sólo entonces, más allá de todas las esperanzas concretas y plenamente consciente de lo frágiles que son, puede manifestarse esta pura esencia de la esperanza. En las palabras de Gabriel Marcel: «La esperanza… únicamente puede arraigar donde la perdición es una posibilidad».[110] Esta es una de las formas en que difiere del optimismo, para el que la perdición es simplemente inconcebible. El Abraham que sujeta un cuchillo contra la garganta de su hijo tiene esperanza, pero dudaríamos en

calificarlo de optimista.

La desesperanza que el cristianismo tacha de pecaminosa consiste en rechazar la posibilidad de redención a largo plazo, no en concluir que este o ese esfuerzo concreto está claramente condenado. Una razón por la que esta clase de desesperanza a largo plazo se considera un defecto moral es que puede parecer que traiciona los esfuerzos de otros. Puede sugerir que sus aparentes victorias son falsas y sus fracasos estaban predestinados, desvalorizando así su coraje y resistencia. Por tanto, es posible dar una situación concreta por perdida, al tiempo que se conserva una confianza indeterminada en el futuro, que es a lo que Marcel se refiere con esperanza fundamental. Esa esperanza no tiene un objetivo concreto; más bien se trata de una apertura general del espíritu, lo que un comentarista describe como «un tono o disposición con el que se afronta el futuro… la mera constancia o una expectativa sin objeto».[111] Difiere del optimismo en parte porque no es simplemente una cuestión de temperamento y en parte porque está dispuesta a afrontar la posibilidad de su propia ruina. Quizá esta clase fundamental de esperanza es lo que nos convence de que, aun ante la mayor calamidad, la vida sigue mereciendo la pena ser vivida. Acaso no consista más que en el deseo de perseverar, no por algo en concreto, sino porque esa perseverancia es la precondición de llegar a querer o lograr algo concreto. La vida es una condición necesaria aunque no suficiente para la esperanza. La esperanza fundamental o incondicional es por tanto una suerte de metaesperanza, la posibilidad trascendental de todas nuestras aspiraciones más palpables.

Al parecer, cuando su amigo Max Brod le preguntó si había alguna esperanza más allá del mundo que conocemos, Franz Kafka respondió que había bastante esperanza, incluso infinita esperanza, «pero no para nosotros». Quizá quería decir que el universo, tal como lo conocemos, es una mala ocurrencia de Dios, que lo creó en un día libre, y que si su ánimo en esos momentos hubiera sido menos irritable, en la tierra no habrían ocurrido cosas tan terribles. O acaso pensaba que hay otros mundos en los que las cosas son mucho menos terribles en este mismo momento. La humanidad podría haber perdido la posibilidad de redención por una insignificante desalineación de las fuerzas cósmicas. Nos viene a la mente la idea mística judía de que, cuando llegue el Mesías, transformará todo haciendo algunos pequeños ajustes. En cierto sentido, la observación de Kafka hace nuestra situación más turbadora, pues en efecto podría haber motivos para la esperanza, mientras que, en otro sentido, atenúa ese patetismo con la implicación de que esa esperanza podría estar en otro lugar. «Bastante esperanza, pero no para nosotros» podría ser el lema de algunos personajes de Chéjov, que ansían una felicidad futura de la que saben que serán excluidos.

Se dice con frecuencia que quienes se quitan la vida han perdido la esperanza. Pero esta afirmación debe matizarse. El suicida no tiene por qué estar convencido de que la existencia en sí misma carece de valor. Por el contrario, puede creer que hay razones para la esperanza, pero que esas expectativas no son para él. O quizá vea que

hay razones para la esperanza, pero no las crea en su fuero interno. Puede que piense que sus problemas podrían acabar desapareciendo, pero no se siente capaz de esperar hasta entonces. El dolor es demasiado insoportable como para aguardar hasta que los acontecimientos den un giro positivo. Gabriel Marcel se refiere a la desesperanza como una forma de impaciencia, pero el hecho de que alguien sea incapaz de seguir esperando quizá sea simplemente realismo. Por tanto, el suicidio no tiene por qué implicar una desesperanza absoluta, acerca de uno mismo o de la humanidad en general, lo que no significa negar que hay circunstancias en las que la desesperanza absoluta, en el sentido de un rechazo rotundo de la esperanza, pueda ser completamente racional. Sucumbir a ese estado con frecuencia se considera una debilidad moral, pero hay ocasiones en las que probablemente es lo más lúcido. Un médico puede desesperar con toda razón de curar a un paciente terminal.

El suicidio es una cuestión de esperanza. Una persona se suicida porque espera dejar de sufrir. Incluso se puede esperar la destrucción de toda la raza humana, como el filósofo político John Gray. «El *Homo sapiens* —escribe— sólo es una entre muchas otras especies, y no es evidente que merezca la pena conservarla. Más pronto o más tarde se extinguirá. Cuando haya desaparecido, la Tierra se recuperará. Mucho después de que se hayan borrado las huellas del animal humano, seguirán existiendo un gran número de las especies que hoy está empeñado en destruir, junto con otras que todavía no han aparecido. La Tierra olvidará a la humanidad. El juego de la vida continuará».[112] Para el cristianismo, la esperanza se extiende en último término más allá de lo humano, aunque no más allá de la especie humana, como en el caso de Gray. Anticipar la propia no existencia puede aportar una extraña paz, como le ocurría a Schopenhauer. Implica un desapasionado sacrificio del yo que está próximo a la estética. Según esta perspectiva, la forma más valiosa de esperanza es la que se refiere a una situación en la que toda esperanza se ha vuelto imposible, pues no queda nadie para ser el sujeto de ella. Pero no tiene por qué conducir a la desesperanza. Por el contrario, cuando la humanidad se haya extinguido, la vida puede prevalecer, liberada de este impedimento pasajero a su florecimiento. D. H. Lawrence tenía una opinión parecida.

La esperanza fundamental se aferra a una convicción indefinida de que, en último término, la vida merece ser vivida. Sin embargo, no es seguro que esto sea así. Schopenhauer fue lo bastante atrevido como para señalar que hay muchos hombres y mujeres que probablemente estarían mejor muertos que vivos. Puede haber circunstancias (una catástrofe nuclear y un planeta irremediablemente envenenado, por ejemplo) en las que, a la hora de continuar como especie, los inconvenientes superen a las ventajas. La vida no es valiosa en sí misma, en el sentido de que no es autoevidente que sea preferible estar vivo a estar muerto. Es improbable que crea esto alguien que padece un dolor crónico atroz. No es cierto que mientras haya vida, hay esperanza, aunque lo contrario seguramente sí lo es. Una humanidad condenada a un futuro de tormento y pobreza, sin la esperanza de una alternativa creíble, muy bien

podría pensar que lo mejor es dar por terminada su fatídica existencia. En este sentido, la idea de una esperanza fundamental tal vez sea infundada, al menos fuera de un contexto religioso, aunque el hecho de que no podamos estar seguros de esto, por la imposibilidad de prever el futuro, puede contribuir a mantenerla. En todo caso, más adelante veremos que es posible no tener esperanza y sin embargo no desesperar.

Qué es desesperar es una cuestión tan controvertida como qué es esperar. No es lo mismo que sentirse desesperado, pues, como señala J. P. Day, la desesperanza tiende a tomar la forma de una inercia fatalista, y la desesperación de una actividad frenética. Desesperar es no hacer nada sobre la situación mientras que estar desesperado es estar dispuesto a hacer prácticamente cualquier cosa.[113] En su gran fenomenología de la desesperanza, *La enfermedad mortal*, Søren Kierkegaard describe esa condición en términos que anticipan la cultura del posmodernismo. Kierkegaard, que consigue la improbable tarea de elevar el protestantismo a la dignidad de filosofía, plantea que los individuos son convocados por Dios al arduo proyecto de llegar a ser ellos mismos, para lo que cada uno ha de apoyarse, a su manera característica, en su insondable Ser. Resulta difícil captar toda la fuerza de su admiración ante la propia idea del yo individual, que para él se presenta como triunfo y como terror. Está constituido por el derecho absoluto que tiene Dios sobre cada uno de nosotros desde toda la eternidad —por el trascendental hecho de que su Hijo sufrió y murió por *mí*, que mi yo es tan irreductible y *sui generis* como el universo mismo, que flaqueo bajo la abrumadora y estimulante carga de ser responsable de esta entidad absolutamente única conocida como yo mismo, que sólo se presentará una vez en toda la extensión inconmensurable del tiempo cósmico y que a mí, y sólo a mí, me ha sido encomendado llevarla al paraíso o a la perdición—.

Bajo el peso de esta angustiosa obligación, no es sorprendente que hombres y mujeres huyan a alguna forma de identidad menos sublime e intimidante, se nieguen a devenir el yo al que han sido llamados desde toda la eternidad y prefieran alguna forma más gratificante y accesible de existencia. Los sujetos de esta clase desesperan de adueñarse del yo que es genuinamente suyo —que, por así decirlo, ha sido dispuesto en el cielo para ellos— y optan por otras formas de identidad fantásticas, hipotéticas, estereotipadas, creándose a sí mismos arbitrariamente de un modo que Kierkegaard denomina «ficticio», y después disolviéndose caprichosamente en la nada. Como el sujeto posmoderno, son arcilla en sus propias manos y están ebrios de pura posibilidad. Esos hombres y mujeres ansían ser dueños de sí mismos, pero como su yo se ha volatizado, se hallan en la poco envidiable situación de monarcas absolutos sin país. Y eso es vivir en una suerte de desesperanza. Para Kierkegaard, la contradicción que esas personas no pueden soportar es que la verdadera autonomía humana tiene su fundamento en la dependencia de Dios; una dependencia que, como cualquier otra forma de incuestionabilidad o constreñimiento, determinación o

necesidad, para esos arrogantes espíritus libertarios no es más que un obstáculo intolerable. No pueden aceptar el hecho de que no nos pertenecemos a nosotros mismos y que sólo sobre esta base puede florecer una identidad auténtica. Por cierto, esta convicción por sí sola basta para refutar cualquier intento de presentar a Kierkegaard como un «existencialista».

No obstante, los individuos sumidos en esta situación son incapaces de eludir por completo sus yoes verdaderos o eternos, un hecho que, para Kierkegaard, genera una forma distinta de desesperanza. Como quieren ser lo que no son, acaban no queriendo ser nada. Lo que ansían es la muerte; pero en la perspectiva de Kierkegaard la muerte no es posible, pues el núcleo del yo es eterno. La muerte es esperanza para el creyente, pero el infierno para quienes desesperan. «Lo irreparable [de la desesperanza] —escribe Kierkegaard— es que ha desaparecido incluso la última esperanza, la muerte».[114] Llevado al extremo, este deseo apremiante de abandonar la vida toma una forma demoníaca. Es la condición de quienes se rebelan contra el mero hecho de la vida, asqueados por el escándalo de que exista algo y por eso se rebelan contra lo que santo Tomás veía como la bondad inherente del Ser.[115] Estos demoníacos son cínicos y nihilistas para quienes la noción misma de significado es una ofensa; la idea de valor, fallida y fraudulenta. Dominados por una hosca furia contra el mundo, se comportan como niños resentidos, desencantados con sus imperfectos padres. No obstante, aunque anhelan la aniquilación, también se esfuerzan por permanecer vivos para escupir en los ojos de Dios y rascarse la nariz ante la ridícula futilidad de su Creación, de la que ellos mismos constituyen uno de sus ejemplos más palmarios.

Esta perversa forma de desesperanza, comenta Kierkegaard,

> ni siquiera quiere desligarse con insolencia del poder que la ha creado [es decir, Dios]; por despecho, quiere acosar a ese poder, importunarlo, aferrarse a él con malicia… Rebelándose contra toda existencia cree que ha obtenido una prueba contra la existencia, contra su bondad. Quien está desesperado piensa que él mismo es esa prueba y esto es lo que quiere ser; esta es la razón de que quiera ser él mismo, ser él mismo en su agonía, a fin de protestar con esta agonía contra toda existencia.[116]

En una palabra, el consuelo sería la ruina de los condenados. Es su afán de venganza, obscenamente gratificante, lo que les mantiene vivos. Los condenados se aferran a su tormento como un niño a su manta, exultantes en su agonía, desprecian todo ofrecimiento de salvación como una afronta a su dignidad espiritual y prefieren una vida de angustia al horror del no ser. Es como si su incapacidad para morir fuera la nada en el centro del yo, que lo mantiene en un sucedáneo de existencia. Es la náusea y la violencia contra sí mismos lo que les mantiene a flote.

Si una clase de desesperanza consiste en ahogarse en la posibilidad, otra estriba en rechazarla por completo. Para Kierkegaard, hay un vacío de lo Real en el núcleo del yo, que es donde Dios hace sentir su presencia, y afrontar este terrible abismo es la única forma de alcanzar la esperanza. Quienes reciben este sublime vacío con

temor siempre pueden hallar refugio en la falsa conciencia de las masas. «Hay muy pocas personas —señala— que vivan sus vidas en alguna medida en la categoría del espíritu».[117] La mayoría existe en un estado de inmediatez irreflexiva, mientras que para los pocos que son sutilmente autoconscientes, el yo se encuentra en una crisis perpetua. Las masas dan la espalda a los riesgos y albures de la individualidad, incapaces de esa peligrosa incursión en la conciencia que es la fe, y se orientan de acuerdo con los mores sociales convencionales. En una mercantilización del espíritu, cada individuo es «pulido hasta quedar tan uniforme como un guijarro, tan intercambiable como una moneda corriente».[118] Es el ámbito del *das Man* de Heidegger o de la *mauvaise foi* de Sartre, en el que hombres y mujeres apenas son lo bastante conscientes de sí mismos como sujetos únicos incluso para experimentar desesperanza. Con todo, en la perspectiva de Kierkegaard, la desesperanza puede ser una condición objetiva además de subjetiva. Vivir en la inmediatez y la ilusión es estar desprovisto de esperanza, y ser ignorante de ello es un síntoma de ese mal. De hecho, la desesperanza en este sentido es un fenómeno de masas, tan común como la lluvia o la luz del sol. Hay muchas personas que se consideran satisfechas pero que en realidad se encuentran en un apuro, lo mismo que alguien puede creer que está sano y en realidad sufrir una enfermedad terminal. Para Kierkegaard, es como si la mayoría de los habitantes del planeta padecieran un mal invisible, del que no son conscientes, en buena medida porque se le conoce con el nombre de felicidad.

Entre los teóricos hay consenso en que no se puede esperar lo que se tiene la certeza de que va a ocurrir.[119] La esperanza y el conocimiento parecerían ser mutuamente excluyentes, como la fe y el conocimiento para la herejía fideísta. La expresión «así lo espero» generalmente implica incertidumbre. Es más débil que «así lo creo», que, a su vez, por supuesto, es menos enfática que «lo sé». Para Spinoza, la esperanza siempre está mezclada con el temor precisamente porque su objeto es oscuro. Thomas Hardy escribe en *Lejos del mundanal ruido* que la «fe se torna en esperanza», probablemente queriendo decir que la fe es menos que el conocimiento y que la esperanza es incluso más frágil que la fe.

Por supuesto, la frase «lo que se tiene la certeza de que va a ocurrir» plantea un problema. En un universo no determinista no existe tal cosa; esto es, lo que ocurrirá inevitablemente con independencia de lo que decidamos hacer. Esta es una de las razones por las que Dios, que se supone que conoce el futuro, no puede saber qué ocurrirá en Dallas el próximo lunes a las 6:27 de la tarde, en el sentido de saber lo que va a ser ineludible en ese momento y lugar. En un mundo no determinado, no existe ese objeto de conocimiento, y si Dios conoce el mundo, entonces debe conocerlo como es, con su libertad, su autonomía y su contingencia. No puede saber qué va a ocurrir inevitablemente lo mismo que no puede saber qué aspecto tendría un concepto de color púrpura o una botella de borgoña de ultraderecha. Al ser

omnisciente, sabe qué contingencia ocurrirá en Dallas el próximo martes, pero eso es otra cuestión. Como veremos enseguida, también tiene la certeza de que su reino llegará, pero eso no es lo mismo que saber que se está formando un tornado o gestando una crisis económica.

Incluso en un sentido menos concreto de la expresión «lo que va a ocurrir», tampoco es evidente que estar seguros de lo que va a ocurrir signifique que no podamos esperarlo. Tomemos el socialismo científico característico de finales del siglo XIX, según el cual el advenimiento de un futuro socialista era indudable en virtud de ciertas leyes históricas inexorables y, por lo tanto, objeto de certeza cognitiva. Seguramente esto no significa que no fuera posible esperar ese futuro en el sentido de desearlo con ilusión, esperarlo con impaciencia y aferrarse a esta certidumbre a pesar de las dudas. «Aunque las cosas tengan un mal cariz, sigo convencido de que saldrán bien» reúne la esperanza con un cierto grado de seguridad. Un althusseriano quizá diría que se puede poseer un conocimiento en el nivel de la ciencia o la teoría y, al mismo tiempo, estar esperanzado desde la perspectiva de la ideología. Acaso podamos sentirnos esperanzados por lo que creemos que va a ocurrir de forma parecida a como sentimos remordimientos por un pasado que sabemos inalterable.

Los cristianos ven la venida del reino de Dios como algo cierto, pero aun así consideran una virtud esperarlo. A diferencia del uso común de la expresión «así lo espero», ponen su confianza en algo de lo que están seguros. Para san Pablo la esperanza significa aguardar con paciencia, ilusión y confianza la llegada del Mesías. La esperanza de Leibniz está basada en su optimismo cósmico y por tanto es irrefutable. Como una deidad misericordiosa ha ordenado todas las cosas con vistas a un fin favorable, la esperanza consiste en una tranquila certidumbre. De una forma más laica, Condorcet sueña con un futuro de paz, igualdad y perfección humana, al tiempo que prácticamente da por sentado el advenimiento de ese orden social.[120] No obstante, el uso cotidiano de esa expresión introduce un elemento de incertidumbre, lo mismo que ocurre con palabras como «seguro» («seguro que cepilló la chaqueta varias veces, pero las manchas de sangre seguían siendo claramente visibles»). Con una ortodoxia teológica impecable el filósofo Alain Badiou habla de la esperanza en términos de certeza y de la fe en términos de convicción.[121] Se da cuenta de que, desde el punto de vista teológico, la fe no significa «así lo creo, pero no estoy seguro». Lo mismo que su colega parisino Jean-Luc Nancy, que escribe que «fe no es creencia… Fe es confianza, y confianza en el sentido más fuerte, esto es, una confianza que, en última instancia, no puede explicarse o justificarse. Y, sin embargo, toda confianza está justificada de alguna manera, porque de lo contrario no habría razón para tener confianza en una cosa y no en otra… La fe es porfiar en una seguridad que no tiene nada de segura».[122]

El *Oxford English Dictionary* define la esperanza como expectativa y deseo, pero no dice nada de incertidumbre. La única referencia a la esperanza en el credo niceno

—*expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*— no deja lugar a la posibilidad de que la resurrección de los muertos y la vida eterna pudieran no materializarse. El verbo *expecto*, con el significado de confiar o aguardar, no tiene ningún matiz de duda. Si decimos «espero verte mañana» generalmente significa que lo deseamos, no que tengamos serias dudas sobre si llegará a ocurrir.

Si esta interpretación es inaceptable para un filósofo como Jacques Derrida es porque él ve la certeza sólo como una cuestión de cálculo científico, lo mismo que el posmodernismo sólo la ve como dogmatismo. Si pudiéramos contar con lo que va a ocurrir, sostiene Derrida en *Espectros de Marx*, la esperanza sería algo calculado y programático. Pero no hay razón para hacer a los positivistas el cumplido de adoptar su versión reificada de la racionalidad, aunque sólo sea para rechazarla después. Hay muchas formas de certeza además de las que promueven los racionalistas científicos: san Buenaventura habla de la esperanza en términos de «la seguridad de una cierta confianza», y no de un conocimiento autoevidente.[123] Es cierto que, como sugiere Paul Ricoeur, «tenemos que elegir entre la esperanza y el conocimiento absoluto»,[124] pero esto no significa que todo lo que no sea conocimiento absoluto deba dejarse a los escépticos. Podemos estar seguros de que estamos enamorados o de que Bach es mejor compositor que Liam Gallagher o de que torturar bebés no es el acto más encomiable moralmente. Derrida es un fideísta impenitente que considera la certidumbre contraria tanto a la fe como a la esperanza. Pero la fe y la certidumbre sólo son mutuamente hostiles si se suscribe una versión obstruccionista de la segunda. Nicholas Lash señala que *La miseria del historicismo*, de Karl Popper, identifica erróneamente certeza con predecibilidad científica, por lo que la saca del ámbito de la interpretación y la limita a la explicación.[125] Por el contrario, el cristianismo enseña que si bien la fe no llega a ser conocimiento completo, en todo caso es una forma de certeza. Es cierto que la fe en Dios nos debe bastar, porque todavía no podemos verle cara a cara, pero esto no es lo mismo que considerar hipotética una proposición porque aún no es verificable científicamente. La fe en Dios de Abraham no consiste en suscribir la teoría de que existe un Ser Supremo a pesar de que no haya pruebas concluyentes de ello. Esa noción habría sido ininteligible para él. Tener fe en la capacidad de hombres y mujeres para oponerse a la injusticia no equivale suponer que dicha capacidad existe. De hecho, se podría aceptar que existe aunque no se tuviera la más mínima fe en su solidez.

En general no hablamos de tener fe o esperanza en un conjunto de proposiciones científicas. Esta clase de conocimiento nos parecería ajeno a la fe y la esperanza. No tiene una relación clara con la confianza, el compromiso, el deseo o la convicción. No está en juego la identidad de nadie en la afirmación de que no hay solteros casados o que la erupción del Etna había sido predicha por los vulcanólogos. No son situaciones en las que arriesguemos nada. Tal vez pongamos valerosamente nuestras vidas en manos de los ingenieros aeronáuticos, pero no en manos de los asiriólogos. Por tanto es fácil concluir que si hay una diferencia entre fe o esperanza y demostrabilidad

científica, las primeras no deben ser más que especulaciones tentativas. Nadie que crea en el socialismo o en el feminismo cometería este error, aunque un buen número de socialistas y feministas incurren en él sobre el cristianismo. En todo caso, el filósofo C. S. Peirce sostiene que el proceso de adquirir conocimiento implica esperanza en el progreso de la actividad intelectual y que en este sentido la esperanza es uno de los «requisitos indispensables de la lógica».[126]

Tendemos a suponer que de quienes desesperan se apodera una sensación de certidumbre, por lamentable o infundada que sea, pero que no ocurre lo mismo con quienes conservan la esperanza. Sin embargo, en el funeral anglicano se habla de la esperanza «cierta y segura» de la resurrección. Rudolf Bultmann y Karl Heinrich Rengsdorf escriben sobre «la espera confiada y la esperanza cándida».[127] Lo cierto es que los cristianos tienen esperanza no porque el futuro sea oscuro sino porque, en un sentido inescrutable, tiene una base sólida. La fuente de su esperanza radica en el Yahvé que se identifica en tiempo futuro en las escrituras hebreas («Yo seré lo que seré») y que no abandonará a su pueblo. En este sentido, la esperanza no tiene nada que ver con el pensamiento desiderativo sino con una expectativa jubilosa, que es tanto más admirable en circunstancias en las que parece difícil de mantener. Representa lo que Jane Austen en *Persuasión* denomina «una confianza alegre en el futuro». Los salmos prometen que la esperanza no será confundida, mientras que san Pablo insiste en que no nos defrauda. De acuerdo con un comentarista de santo Tomás, su visión entraña una «confianza inquebrantable [y] una viva certidumbre» que está muy alejada del optimismo fácil, «una expectativa trémula e impaciente, caracterizada por el brío y la constancia, segura de la victoria».[128] Por si esta última frase sonara desagradablemente autosatisfecha, hemos de recordar que, para la fe cristiana, la presunción es un pecado en la misma medida que la desesperanza. Constituye el equivalente teológico del optimismo patológico. Es la fe en que la salvación está en último término en manos de Dios, pero que los caminos de Dios son inescrutables, lo que permite al creyente esperar sin triunfalismo. La victoria que es segura es el triunfo final de la gracia sobre los poderes perniciosos de este mundo, no un asiento reservado en el banquete celestial.

En resumen, santo Tomás está hablando sobre lo que considera la tendencia general e irreversible de la historia después de la resurrección, no del destino de algún individuo concreto. En esa medida, esta certidumbre general debe ir acompañada de duda e inquietud, pues nadie puede ser un agente libre y seguir estando seguro de su salvación. Tal vez haya amor y compasión abundantes, pero no para nosotros. Para los presuntuosos y los progresistas la salvación es posible sin demasiado esfuerzo, pues en las leyes de la historia está inscrito un desenlace propicio. San Pablo, por el contrario, predica que la esperanza nunca defrauda, pero también insiste en que hay que trabajar por la salvación. De acuerdo con el Concilio de Trento, la presunción significa contarse entre los salvados con una seguridad absoluta e infalible, una arrogancia o *perversa securitas* (en la expresión de san Agustín) que muy

probablemente conducirá al letargo espiritual. Sin duda este es el motivo de que san Agustín señale en su comentario a los salmos que la esperanza sólo les es dada a los humildes. Para la fe cristiana la esperanza tiene su fundamento en el amor y la misericordia de Dios, y ciertamente estos se consideran seguros. Pertenecen a lo que para Dios es ser Dios. En este sentido, el cristianismo es un credo mucho más determinista que el marxismo, algo que pasan por alto los conservadores religiosos que se burlan del marxismo por depender supuestamente de leyes históricas inexorables. No sólo es segura la llegada del reino de Dios, sino que en principio ya lo ha hecho con la resurrección de Jesús, y por tanto la humanidad está viviendo en los últimos días. Pero el hecho de que todo esté fundamentalmente bien con la historia no entraña que todo esté fundamentalmente bien con cualquier participante concreto en ella, o que los lobos de Wall Street yacerán con los corderos.

De acuerdo con Josef Pieper, la presunción, una «imitación fraudulenta» de la esperanza, es incapaz de reconocer que construir el futuro es algo arduo por naturaleza. En cuanto a los deterministas marxistas y progresistas burgueses, el futuro ya es seguro para quienes lo presuponen. Una vez han sido salvados los elegidos espirituales, ya no es posible ningún acontecimiento de trascendencia histórico-mundial. Todo lo importante ya ha ocurrido, en contraste con la visión marxista de que todo lo que ha tenido lugar en la historia hasta el momento es mera «pre-historia», un triste prolegómeno a la historia propiamente dicha. En este sentido, la presunción no está muy lejos de la desesperanza, que también elimina la posibilidad de cambio. Como señala Pieper, quienes desesperan sólo ven la justicia divina, mientras que los presuntuosos sólo se fijan en la misericordia divina. Ambas son formas de conclusión prematura que congelan la historia en un destino inmutable. Desde el punto de vista teológico, la desesperanza deja de lado el hecho de que el reino está abocado a venir, mientras que la presunción olvida que no llegará sin el trabajo de agentes humanos libres. Cada una a su manera, estas dos perspectivas relajan la tensión entre lo dado y lo creado.

Hay un sentido en que la esperanza no sólo es optativa sino también performativa. Lo mismo cabe decir del deseo, que puede dar lugar a su propia realización. Tener confianza en un futuro concreto puede ayudarnos a hacerlo realidad, de forma similar a como aquellos que miran afablemente a su alrededor en busca de amigos es más probable que los encuentren que los amargados y malhumorados. Ernst Bloch cree que se puede hablar de esperanza performativa en el caso de las revoluciones políticas, pero también puede darse en asuntos más cotidianos. Quienes dudan de si se van a recuperar de una enfermedad grave es más probable que no lo consigan que quienes no lo dudan. No comportarse como si hubiera esperanza puede ser una forma de inducir que no la haya. Según este enfoque, esperar no es simplemente anticipar el futuro sino también ser una fuerza activa en su constitución. Como escribe Shelley en

Prometeo liberado, «esperar hasta que la Esperanza haya creado / de su propia miseria la cosa que contempla». Estos versos combinan una visión trágica de la esperanza con una performativa.

Santo Tomás, para quien la esperanza no simplemente anticipa un bien futuro sino que también lucha para alcanzarlo, sostiene que la esperanza puede ayudarnos a superar un problema y, en virtud de su naturaleza agradable, contribuir a que la acción sea más efectiva. Esa naturaleza agradable también puede ayudarnos a persistir en un proyecto, por lo que la esperanza, como el temor, puede facilitar su autocumplimiento. Immanuel Kant, que cree que nadie puede conducirse rectamente sin esperar una recompensa, también considera que la esperanza es un motivo poderoso para la acción virtuosa. De acuerdo con esta perspectiva, esperar el bien supremo significa estar obligados a esforzarnos al máximo para hacerlo realidad. Un pensador moderno que ha tratado este problema, para el que la esperanza es un «compromiso activo con la deseabilidad y viabilidad de un determinado fin», la considera una actividad, más que un estado anímico.[129]

Desde luego, no es que la esperanza sea una profecía que se autocumple gracias a la cual hacemos realidad nuestro objetivo simplemente deseándolo. Para santo Tomás, esto disminuiría su dificultad. La popular creencia estadounidense de que si nuestra esperanza es lo bastante firme conseguiremos lo que queremos pertenece a una tradición ideológica de voluntarismo e idealismo, centrada en la voluntad indomable. Cuando la canción «Grandes esperanzas» yuxtapone «tiene grandes esperanzas» con «tiene un gran pastel de manzana en el cielo» involuntariamente revela el juego, pues hasta el momento la ciencia ha sido incapaz de confirmar la existencia de este último fenómeno. Aun así, el mero acto de ser capaz de imaginar un futuro alternativo puede distanciar y relativizar el presente, reduciendo su poder sobre nosotros hasta el punto en que el futuro en cuestión se hace más viable. Esta es una razón por la que la imaginación romántica está vinculada con el radicalismo político. La verdadera desesperanza sería la imposibilidad de concebir esas visiones.

Sin embargo, pudiera ser que la verdadera satisfacción estuviera en la desesperanza absoluta. Esta desesperanza no equivale a desesperación. Por el contrario, puede ser su mejor cura. La doctrina de los estoicos es que los que no se elevan demasiado alto no pueden ser derribados. Este mensaje se sigue encontrando a lo largo de la historia hasta en las novelas de Thomas Hardy. Varios de sus personajes acaban en el desastre porque tienen aspiraciones no realistas, mientras que a otros les ocurre lo mismo porque se dan demasiada prisa en considerar su situación irreparable. En Hardy siempre es imprudente absolutizar la perspectiva propia. Puede haber un punto de vista que nos permita vislumbrar alguna causa de felicidad invisible desde donde nos encontramos ahora. En este sentido, el hecho de que el mundo es fragmentario y conflictivo constituye una fuente de esperanza. Es mejor vivir irónicamente, reconociendo que lo que a nosotros nos puede parecer trascendental no es más que el telón de fondo en la existencia de otras personas. No

esperar algo inviable es una forma de no contribuir a nuestra propia ruina. Lo opuesto de la esperanza tal vez no sea la desesperanza sino un valeroso espíritu de resignación. Spinoza, que en su *Ética* describe la esperanza como una «alegría inconstante» (inconstante porque es incierta), se opone tanto a la esperanza como al temor. El individuo racional vive de acuerdo con el conocimiento cierto, mientras que la esperanza es la ilusión del ignorante.

«La verdad —escribe un periodista inglés que pasó en la cárcel veinte años de una condena a cadena perpetua— es que la esperanza para un condenado a cadena perpetua es agotadora. No te deja dormir y puede volverte loco; es mucho más seguro no esperar nada y no decepcionarse nunca».[130] «La única salvación para los vencidos es no esperar ninguna», dice un verso de la *Eneida*. Nadie está más inmunizado contra las ilusiones que los que han sido derrotados. La mejor forma de conservar la ataraxia o tranquilidad de ánimo es excluir toda posibilidad futura. Asegurarnos de que nuestras victorias son menores es la garantía de que nuestros fracasos serán igualmente modestos. Si la buena vida consiste en un plácido autodominio, es necesario abandonar tanto la esperanza como la desesperanza, que nos hacen presa de los estragos del tiempo. Renunciar al futuro es una cura instantánea de la ansiedad. En *La República* de Platón el espíritu satisfecho es inmune a los avatares de la fortuna y sólo cuenta consigo mismo en vez de correr el riesgo de apegarse a otras personas. Aristóteles, por el contrario, sostiene tanto en la *Ética* como en la *Política* que una vida sin riesgo y vulnerabilidad es una vida empobrecida. Cicerón escribe sobre los espíritus afortunados «a quienes no aterroriza ningún miedo, no consume ninguna aflicción, no excita ningún deseo, no embota ninguna vana alegría desbordante con placeres que enervan».[131] En *El mito de Sísifo*, Albert Camus nos recomienda que abandonemos la esperanza, al menos la religiosa.

Para los estoicos la solución más gratificante a las indignidades de la vida es la muerte; pero este objetivo siempre puede prefigurarse en el presente, en la muerte en vida o la cultivada impasibilidad de los que ponen mano violenta contra sí mismos, haciéndose inmunes tanto al deseo como al desencanto. «Donde hay muerte, hay esperanza», observa Don Fabrizio en la novela *El gatopardo*, de Tomasi di Lampedusa. Si este es el lema de los estoicos, también podría serlo de un mártir. Para los estoicos ser virtuoso no es educar los apetitos sino superarlos. En la vida no se trata de cortejar a la Fortuna sino de desdeñarla. Es la antítesis de la visión trágica, para la que los individuos arriesgados y ambiciosos son los que tienen más probabilidades de caer. «Siempre es una maldición para un hombre distinguirse por encima de la suerte de la mayoría», comenta el Coro en *Filoctetes* de Sófocles. Por contra, arriesgando nada no se pierde nada. Debemos «mantenernos en un estado de sosiego —escribe Séneca—, sin exaltarnos nunca ni tampoco abatirnos».[132] Lo importante es la *apatheia*. El precio de la serenidad es una cierta monotonía redentora. El estoico está al mismo tiempo presente y ausente en el mundo, vivo y

muerto, participando en sus asuntos turbulentos pero aislado de sus vicisitudes por la nobleza de su espíritu. Los que tienen esperanza están presentes y ausentes en otro sentido, pues se encuentran divididos entre lo que es palpable pero imperfecto y lo que está ausente pero es tentador, entre la insistencia de lo real y la promesa de un futuro. Schopenhauer ve en la esperanza la raíz del mal, pues perturba nuestra calma con falsas expectativas. «Todos los deseos mueren pronto —escribe—, por lo que no pueden engendrar más dolor [es decir, decepción] si ninguna esperanza los alimenta».[133] Para Theodore Hickey, un personaje de *Llega el hombre de hielo*, de Eugene O'Neill, abandonar la esperanza significa que «por fin puedes dejarte ir. Dejarte caer hasta el fondo del océano. Descansar en paz. No tienes que continuar. Ya no queda ninguna maldita esperanza ni ningún sueño para fastidiarte» (acto 2). No es esta una postura que resulte particularmente fructífera para los vagabundos y bebedores que le rodean ni, en último término, para él mismo.

Otra forma de evitar el señuelo de la falsa esperanza es no reprimir nuestros deseos sino gratificarlos. Si pudiéramos vivir permanentemente en un estado de plenitud perfecta, no tendríamos carencia alguna y, por consiguiente, ni esperanza ni decepción. Esta es la estrategia desesperada de Antonio y Cleopatra en el drama de Shakespeare, que, colmando cada momento, tratan de burlar al tiempo y engañar a la aspiración. En algunos de los poemas de amor de John Donne encontramos una versión algo más refinada de este proyecto. En las primeras líneas de la obra se dice que Antonio «desborda la medida» como una fuente que constantemente rebosa y se renueva. Yeats nos presenta un icono así en la primera estrofa de «Meditaciones en tiempo de guerra civil»:

Sin duda entre los prados florecientes del rico,
en el susurro del viento en los plantíos
se desborda la vida sin los dolores de la ambición,
y fluye hacia su cuenca hasta que la desborda
y sube cada vez más a vértigos más altos
persiguiendo la forma que desea
sin jamás rebajarse a mecánicas formas
o servil a los antojos de otros.

La imagen es de exceso y restauración perpetuos. De forma parecida, según Antonio, «cuanto más sube el Nilo / más grandes son sus promesas» (acto II, escena 7). Cleopatra se refiere a la prodigalidad de su amante como «un otoño… / siempre más fértil a medida que era recolectado» (acto V, escena 2). Aquí no hay déficit y por tanto tampoco deseo. Según Enobarbo, Cleopatra «cuanto más satisface el hambre / más la despierta» (acto II, escena 2), lo que significa que el deseo es simplemente un momento de saciedad encaminándose al siguiente. La plenitud produce aún más plenitud, en una condición que en «Creencias de verano» Wallace Stevens describe como «la esterilidad / de la cosa fértil que no puede lograr nada más».

De los amantes de la obra se podría decir lo que Florizel dice de Perdita en *El cuento de invierno*: «Vuestra manera de obrar / es tan singular en cada detalle, / corona tan bien cada uno de vuestros actos, / que todas vuestras acciones son reinas» (acto IV, escena 4). O, como en las desdeñosas palabras de Octavio, Antonio llena sus «ocios con voluptuosidad», «poniendo en prenda [su] experiencia para [su] presente placer» y de esa forma borra su pasado (acto I, escena 4). Lo que para los personajes epónimos de la obra es una dichosa liberación del peso de la historia, en la opinión más convencional de Octavio es una forma de autoconsunción estancada. La gente común, declara, «parecida a un junco sobre la corriente, / va y viene, obedeciendo con servilismo a la cambiante marea, / para pudrirse en el movimiento» (acto I, escena 4), pero esta descripción sería igualmente aplicable a su opinión sobre Antonio y Cleopatra. Octavio no siente ninguna admiración por quienes se esfuerzan con ahínco en no llegar a ningún sitio.

Para los amantes de la obra, cada momento del tiempo, al estar lleno de deleite, deviene absoluto y constituye una imagen de la eternidad. Vivir tan intensamente como ellos es trascender la muerte y la decadencia y, por tanto, no tener esperanza en el sentido de no necesitar esa virtud. Junto con el porvenir, la expectativa queda anulada. Por otra parte, vivir de esta forma es prefigurar la eternidad que llega con la muerte, pues uno trata de situarse en el presente en el punto inmóvil del final del tiempo, y anticipando la consumación de la muerte en el pléroma del presente, la despoja de sus terrores. Así, Antonio, placenteramente dominado por Tánatos o la pulsión de muerte, habla de correr hacia su muerte con la impaciencia erótica del novio que va al lecho nupcial. Como cada momento del tiempo es autónomo, no puede haber secuenciación o subordinación entre ellos, y por tanto es imposible la existencia de proyectos, causalidad, aspiración y anticipación, así como de las frustraciones que les acompañan. «Mi poder crece y mi esperanza me presagia / que se realizará enteramente» (acto II, escena 1), alardea Pompeyo; pero en esta obra crecimiento, esperanza, previsión y expectativa forman parte del discurso de Roma, no del lenguaje de Egipto. Como el tiempo del placer sensual no es el tiempo de la acción humana, en Alejandría la historia ha sido abolida, excepto cuando da a Antonio un golpecito en el hombro en la forma de una llamada a la metrópolis imperial. El sujeto del placer no está sometido al cambio histórico y a la secuencia temporal («La eternidad estaba en nuestros labios y nuestros ojos»), de forma que los personajes de Antonio y Cleopatra, criaturas legendarias para el público de Shakespeare, emergen como monumentos de un presente atemporal.

3. EL FILÓSOFO DE LA ESPERANZA

Ernst Bloch es *el* filósofo de la esperanza, lo mismo que Nietzsche es incuestionablemente el filósofo del poder y Heidegger es sin duda el filósofo del Ser. Aunque es una de las grandes luminarias del marxismo occidental, está entre los más olvidados de ese grupo, un olvido que quizá tenga que ver con el hecho de que su obra magna, *El principio esperanza*, tiene casi 1400 páginas en su traducción inglesa. La impaciente expectativa de un final, una actitud que el libro describe en términos utópicos, también puede ser una experiencia que algunos de sus lectores conozcan de primera mano. Incluso Perry Anderson, cuya erudición parece equiparable a la de Bloch, omite toda mención a él en su clásico *Consideraciones sobre el marxismo occidental*.

Tampoco ayuda la prosa oracular y ampulosa en que está escrita parte de la obra de Bloch. Jürgen Habermas, que describe su estilo como «expresionista tardío», comenta que «hay bloques erráticos de términos encadenados, exuberantes acumulaciones de tropos pleonásticos, la exhalación de bocanadas ditirámbicas».[134] También hay formulaciones que no resultan naturales precisamente, como cuando escribe (en una frase escogida casi al azar) sobre «la extremadamente vívida consternación del asombro ante fugaces momentos y signaturas de adecuación en la alcoba del momento vivido».[135] A pesar de algunos pasajes de bruñido esplendor, la sobrecargada retórica de Bloch, sus desaliñados ripios y seudoprofundidades son de los que dan un mal nombre a la teoría marxista. Si su estilo prefigura la utopía en su brío imaginativo, también lo hace en su oscuridad. Pocas veces ha sido más pertinente el comentario de san Pablo sobre ver el reino de Dios a través de un cristal opaco. Uno abandona con alivio la prosa rapsódica de Bloch para volver a la economía tersa y aforística de un Benjamin o un Adorno.

La forma del gran estudio de Bloch refleja su contenido. Este enorme cajón de sastre rechaza toda estructura rigurosa en nombre de la libertad y la diversidad, valores que prefiguran el futuro del que habla. Así, el acto mismo de leer nos permite vislumbrar cómo será la utopía. Igual que ocurrirá en el comunismo, se prescinde de la planificación centralizada y del orden jerárquico. Mientras que la concepción estalinista de totalidad desprecia lo específico, la imaginación idiosincrásica y caprichosa de Bloch hace justicia a lo azaroso y lo contingente, y las digresiones pormenorizadas hasta en lo más nimio se suceden sin solución de continuidad. La extraña poesía materialista de su obra, junto con su rechazo de un diseño convencional, ya es un gesto político en sí mismo, pues representa un asalto sin tregua a los protocolos de la erudición ortodoxa. Theodor Adorno habla de sus ofensas contra los «ceremoniales de la disciplina intelectual».[136]

Como judío alemán de izquierda, Bloch pasó los años del nazismo en varios

refugios europeos hasta que, en 1938, emigró a Estados Unidos y allí es donde escribió *El principio esperanza*. En 1949 se trasladó a Alemania del Este, donde, como ha señalado un comentarista, «en aras del futuro hizo un pacto fáustico con un presente torcitero».[137] En suma, se convirtió en un apologista impenitente del estalinismo, defendió los procesos de Moscú y acusó a Trotski de ser agente de la Gestapo. Aunque se mantuvo a distancia del Partido Comunista, en ocasiones se permitió participar en las polémicas estalinistas más burdas y declaró su lealtad absoluta al régimen de Alemania del Este repetidas veces. Como sostiene Habermas, Bloch no tenía ninguna duda de que el camino a la libertad y la pluralidad pasaba por el poder del Estado, la violencia, la planificación centralizada, el colectivismo y la ortodoxia doctrinal.[138] Como muchos de sus colegas de la izquierda, pensaba que la elección crucial de la época era entre Stalin y Hitler. En todo caso, vislumbrar las semillas de la utopía en la Unión Soviética representaba un notable triunfo de la esperanza sobre la experiencia, lo mismo que escribir sobre la esperanza en la República Democrática Alemana era una extraordinaria victoria sobre la experiencia de vivir allí.

A pesar de la fe de Bloch en la RDA, no era probable que las autoridades vieran con buenos ojos al autor de un desmesurado fárrago de mística y metafísica, que es lo que *El principio esperanza* era para el régimen. Si el marxismo podía predecir el futuro con precisión científica, ¿qué necesidad había de una fe pequeñoburguesa como la esperanza? Así que Bloch fue perseguido y vilipendiado y se le prohibió ejercer la enseñanza y publicar. En 1961 se encontraba en Berlín Occidental cuando la construcción del Muro de Berlín le impidió regresar a su casa. Decidió permanecer en la parte occidental y allí atacó furiosamente a sus antiguos jefes estalinistas. Hay que decir en su favor que se negó a recorrer el camino habitual de izquierdista desencantado convertido en vociferante reaccionario. Por el contrario, apoyó a los movimientos estudiantil, antinuclear y contra la guerra de Vietnam, y criticó a la clase gobernante alemana cuando lo creyó oportuno. Fue hasta el final uno de los profetas más reverenciados de la izquierda occidental, una figura mitológica incluso en vida.

Perry Anderson ha señalado que la apertura al pensamiento no marxista es un rasgo distintivo del marxismo occidental, desde la influencia de Croce sobre Gramsci y de Hegel sobre Adorno hasta la de Heidegger sobre Sartre y de Spinoza sobre Althusser.[139] Se podría afirmar que los textos de Bloch llevan esta receptividad a un extremo paródico. Sus apabullantes conocimientos enciclopédicos llegaban a lo que Habermas (que tacha de «malsana» la falta de precisión conceptual de Bloch) denomina «simbolismo numérico pitagórico, enseñanzas cabalísticas sobre signaturas, fisionomías herméticas, alquimia y astrología».[140] Todo esto no era precisamente el plato de cada día de los burócratas de Berlín Oriental. En su obra temprana *El espíritu de la utopía*, Bloch había combinado el mesianismo judío con la filosofía clásica, el ocultismo y la escatología, el marxismo y la teosofía. El mero alcance de sus escritos es impresionante. Leszek Kołakowski se refiere a su intento

de «injertar una metafísica completa, una cosmología y una cosmogonía especulativa» en el marxismo.[141]

El principio esperanza busca una forma de marxismo que rivalice en profundidad y amplitud con la religión, al tiempo que constituye una crítica de esta. Por tanto, abarca de los gnósticos a los modernistas, de Boehme al bolchevismo, de El Dorado a Joaquín de Fiore, del delta del Orinoco a las palomas asadas y la lámpara de Aladino. Los intereses de su autor se extienden desde la ética, la estética, la mitología, el derecho natural y la antropología hasta la fantasía, la cultura popular, la sexualidad, la religión y el entorno natural. También reprueba el sesgo eurocéntrico del marxismo clásico e insiste en la necesidad de reconocer la importancia de las culturas no europeas. Ningún otro materialista histórico, escriben dos de sus comentaristas, «ha demostrado más convincentemente la importancia de la filosofía, el arte y la religión para la práctica revolucionaria».[142] En este aspecto es la clase de marxista con el que los críticos del marxismo pueden sentirse a gusto. Así que no es extraño que le hayan cortejado asiduamente teólogos de la liberación, historiadores culturales, humanistas liberales y otros muchos generosamente dispuestos a pasar por alto su inconmovible devoción a la dialéctica de la materia.

Con todo, Bloch, que condenaba lo que describió como «la desnutrición de la imaginación socialista», corre el peligro de contraer una obesidad conceptual de proporciones rabelaisianas. Lo que para algunos podría ser una erudición impresionante, otros podrían considerarlo un alarmante caso de bulimia intelectual. Nada podría estar más lejos de su ampulosa sensibilidad que las virtudes clásicas del tacto y la reserva. Las nociones de oblicuidad y circunloquio le resultan ajenas. Lo que impulsa su pensamiento es una búsqueda poco menos que patológica del conocimiento universal, que prefigura el llamado *Totum* de la utopía comunista. También en este sentido la forma de su obra es congruente con su contenido. Sin embargo, la paradoja de este trabajo increíblemente abigarrado es su naturaleza fundamentalmente monótona. Su vasto alcance ejemplifica una y otra vez los mismos reducidos intereses. La notable riqueza de la escritura de Bloch es más empírica que conceptual, en la medida en que un pequeño grupo de nociones clave, muchas de ellas más o menos sinónimas, están ilustradas por una extraordinaria plétora de fenómenos concretos. Su escritura es increíblemente repetitiva. *Totum* y *Ultimum* también son *Optimum* y *summum bonum*, mientras que *Heimat*, el Ser, el Todo, escatón y pléroma son más o menos intercambiables. Aparte del hecho de que estos términos apuntan a un futuro estado de paz y libertad, en el que las clases sociales hayan desaparecido, su contenido es notablemente bajo.

Se podría afirmar que la escritura Bloch es al mismo tiempo marxista en exceso y demasiado poco marxista: se precipita en dar por sentado que se puede extraer algún valor emancipador de casi todos los fenómenos históricos, por alejados que estén de la política moderna, al mismo tiempo que está demasiado empeñada en volcar esta prodigiosa masa de material en el molde del materialismo histórico. Puede que el

pasado sea diverso pero tiene un solo destino. De esta forma, el Bloch estalinista coexiste junto al Bloch descubridor de ignoradas menudencias, el apologista de lo herético y lo insólito, que rebusca en los tortuosos pasadizos y callejones escondidos de la cultura humana. Si su visión es demasiado difusa, también está demasiado constreñida. Su obra amplifica y disminuye al mismo tiempo. Está saturada de una profusa miscelánea de detalles, pero también representa la madre de todas las metanarraciones. Hay demasiado discurso vago sobre las fuerzas cósmicas, pero también una sobreabundancia de material esquemático sobre la dialéctica de la materia. *El principio esperanza* acoge toda la riqueza de la cultura humana pero, en última instancia, sólo para apropiársela. El marxismo es el heredero de todo el pensamiento creativo anterior, pero lo falsea cuando trata de apropiárselo. Por ejemplo, hay ocasiones en que Bloch parece sugerir que casi todo el pensamiento premarxista ignora el tiempo futuro. El porvenir nace con el materialismo histórico. Como realización concreta del germen de verdad que contenían todas las anteriores visiones de la libertad, el pensamiento de Marx hace fructificar un legado que desde los profetas hebreos y Paracelso llegó a Hegel y la época moderna. Hallar pruebas de protomarxismo allá donde miramos ¿es muestra de una mentalidad abierta o de visión estrecha?

Si Bloch es un marxista occidental estándar en su postura hacia el pensamiento no marxista, no es típico de la escuela en su espíritu afirmativo. Perry Anderson señala en su estudio del marxismo occidental que varios de sus pensadores tienen una tendencia a la melancolía, mientras que podría estar justificado acusar a Bloch de una jovialidad excesiva. Esta perspectiva optimista tal vez tenga razones históricas. Si en la concepción de Bloch la esperanza es una cuestión ontológica en vez de un estado anímico quizá sea porque sólo una confianza tan arraigada como esta podría sobrevivir en la oscura época en que le tocó vivir. La esperanza normal no habría sido lo bastante resistente. Una afirmación tan rotunda en tiempos tan desolados exige una visión fuera de lo común o una ceguera insólita. Tal vez la esperanza que está en juego aquí sea inaccesible a una mera derrota empírica. Acaso la clase de esperanza de Bloch sea inquebrantable porque no está motivada.[143]

Ciertamente Bloch escribe como si la esperanza estuviera incorporada en la propia estructura del mundo. En esta resuelta ontologización de la virtud hay esperanza en el mundo casi como hay uranio. La intención, la expectativa y la anticipación no son tanto aspectos de la conciencia como determinantes fundamentales de la realidad misma. Hay un «bien que se está abriendo camino»[144] o, como señala un tanto ominosamente un personaje de *Fin de partida*, de Beckett, «algo está emprendiendo su curso». Es como si el propio Ser fuera esperanza en su esencia, de forma que sin esta aspiración íntima, se desmoronaría en la nada. «Las formaciones-sustancia del mundo —afirma Bloch— […] están llenas de la tendencia del Todavía-No hacia el Todo».[145] La posibilidad futura debe ser «objetivamente real» en vez de puramente subjetiva, ha de estar latente en la presente situación y no

ser mero pensamiento desiderativo. Como hemos visto, también se puede afirmar esto de Marx, pero Bloch lo lleva un paso o dos más lejos. No es sólo que hay que tener razones materiales para la esperanza, sino que en cierto sentido la esperanza es una dinámica objetiva en el mundo, no sólo en la historia humana, sino en el propio cosmos. Y lo que se propone, según nos informa, es nada menos que elaborar una cosmología comunista. Marx, sin embargo, aunque confíe en la evolución de las fuerzas productivas, no afirma que este desarrollo esté inscrito de alguna forma en la materia del mundo. No es un principio metafísico, como el *Geist* de Hegel o el *élan vital* de Bergson. Por el contrario, está confinado al terreno histórico. Marx no tiene paciencia para la especulación metafísica y no muestra interés alguno por las vicisitudes del cosmos. No afirma que el mundo se dirija hacia un final favorable. Bloch se refiere al «hombre sin clase» como representante de «la propensión-posibilidad, en último término deliberada, de la historia hasta el momento»,[146] pero Marx no se permite semejantes fantasías transhistóricas. De hecho, se afana por negar que la historia tenga fines propios. Tampoco presenta ningún relato de progreso moral ininterrumpido, como ya hemos señalado. El fascismo no es un avance respecto al feudalismo.

Puede ser cierto que la realidad está en constante evolución, pero esto sólo sería una razón para la esperanza si el cambio fuera deseable en sí mismo. Como vitalista romántico, Bloch con frecuencia escribe como si el movimiento, el dinamismo, la mutabilidad, la transitoriedad, la inestabilidad, la productividad, la indefinición, la posibilidad y demás fueran inequívocamente positivos, lo que a todas luces no es el caso. «El Ser móvil, cambiante, cambiable —afirma— […] tiene la capacidad no cerrada de devenir».[147] No añade que algunos de sus futuros potenciales podrían resultar ser extremadamente desagradables. El futuro no es un valor en sí mismo, salvo, quizá, para los especuladores de Wall Street. No deberíamos celebrar la mera perspectiva de indefinición. El Tercer Reich rechazaba la conclusión, dado su empeño en durar indefinidamente. Ningún sistema histórico ha sido más mutable que el capitalismo, como señala *El manifiesto comunista*. El genocidio es un proceso dinámico. Desenvolverse no significa necesariamente mejorar. Las cosas a veces se deslustran en el proceso, en vez de volverse más como ellas mismas. El conservador sospecha que esto es válido por norma general y, por tanto, que la única forma de cambio recomendable es la que busca mantener el *statu quo*; tiene esperanzas para el futuro, pero sólo en el sentido de mantener más o menos la continuidad con el presente. Esto no tiene por qué implicar satisfacción con el *statu quo*, sino únicamente renuencia a ponerlo en peligro para lanzarse a lo desconocido.

No son sólo los platónicos los que consideran la mutabilidad una señal de imperfección. Como pensador mesiánico, Walter Benjamin veía la transitoriedad de la historia ligada a su insignificancia. También hay que señalar que no hay nada inherentemente censurable en la estasis. La invariabilidad puede ser una condición admirable. Confiamos que conceder el voto a las mujeres no será una moda pasajera

y que las leyes que prohíben el trabajo infantil no van a desaparecer del código penal. El cambio sólo es positivo si se valora de acuerdo con ciertos criterios morales, no cuando se considera desde el punto de vista del universo, y Bloch se enfrenta al conocido problema historicista de saber de dónde hay que tomar esos criterios y cómo pueden juzgar una historia de la que forman parte. Tal vez el criterio para valorar los fenómenos históricos sea en qué medida contribuyen a la aparición del Todo o *Totum* del futuro; pero como este *telos* aún no ha llegado —esto es, la historia aún no constituye una totalidad—, es difícil saber cómo se le puede considerar el rasero por el que juzgar el proceso del que va a surgir.

Igualmente difícil es saber cómo entender la afirmación de que la esperanza es inherente al proceso material. En cierto sentido parece tan absurda como decir que la envidia o la ambición también pertenecen intrínsecamente al proceso. Para Bloch, como señala Wayne Hudson, «es la realidad, y no meramente la conciencia, lo que tiene propiedades orientadas al futuro».[148] Es cierto que la realidad tiene propiedades orientadas al futuro en el sentido de que evoluciona, pero esto no quiere decir que la evolución esté dirigida a un fin encomiable. Incluso si encierra una dinámica que la impulsa hacia delante, de ahí no se sigue que también la esté impulsando hacia arriba. Esto sólo sería así si considerásemos el cambio productivo en sí mismo. Los fenómenos históricos tienen propiedades como durar un siglo o estar circunscritos a determinadas regiones de África occidental, pero estar saturados de dicha no es una de ellas. El cosmos ni tiene el designio de la mejora ni está abocado a la autodestrucción. El filósofo victoriano Herbert Spencer enseñaba que el mundo se vuelve cada vez más heterogéneo a medida que evoluciona, pero esto sólo constituye un motivo de esperanza si la heterogeneidad se considera una condición encomiable, lo cual es opinable. Lo mismo es cierto sobre las afirmaciones de que el mundo es cada vez más uniforme o que la civilización no tardará en producir una inteligencia superior y niños más sanos, así como aumentar la longevidad. Que lo niños nazcan más listos, sanos o guapos no es motivo de alegría para quienes consideran que la vida humana no tiene sentido. El futuro de Bloch no les parecería loable a quienes aborrecen la idea del comunismo.

Para Bloch, toda la realidad material está imbuida de una determinación inherente o tendencia a la perfección. No está claro en qué se basa para creer esto. Podría parecer la clase de especulación de la que él mismo se burla cuando aparece bajo la guisa de idealismo burgués. De hecho, suena incómodamente próxima a la ideología burguesa en su variante más burdamente triunfalista. En este sentido Bloch recuerda más a Teilhard de Chardin que a un discípulo de Marx. También se hace eco del pensamiento de un radical como Georg Büchner, que a pesar de la desolación sin paliativos de sus obras, creía que en la Naturaleza imperaba una ley que fomentaba la unidad y la armonía. La visión de progreso de Bloch, como sugiere Hudson, tiene su origen en la sustitución de Dios por la materia dialéctica.[149] De hecho, es uno de los pocos marxistas occidentales que admiran la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels.

No obstante, si la materia puede expulsar al Todopoderoso es porque Bloch le ha infundido propiedades casi divinas desde el principio. Y si la materia sustituye a Dios, también lo hará, llegado el momento, la humanidad. Lo mismo que para Milton, para Bloch la promesa de Yahvé a su pueblo era que al final se retiraría. Abdicaría del trono y entregaría su autoridad divina al Hombre en la figura de su Hijo. De hecho, la humanidad no sólo reinará en el trono que Dios dejará libre sino que incluso le sobrepasará en poder soberano. Resulta difícil saber si estamos ante una visión atea o religiosa.

Descrito por Habermas como un «Schelling marxista», Bloch parece postular que la propia materia del cosmos encierra un potencial creativo. Una teoría que para Aristóteles sólo es aplicable a las formas biológicas se hincha en una cosmología completa. No es tanto que la humanidad aliente la esperanza como que activa recursos que ya están latentes en el ser. En la más magnífica de todas las narraciones posibles, ese mismo impulso animador anida en los fenómenos más diversos. En cierto sentido esta es una maniobra conceptual necesaria. Si los distintos procesos que constituyen el mundo avanzan hacia adelante y hacia arriba, bien estamos ante una asombrosa coincidencia o debe obedecer al hecho de que tienen su origen en la misma raíz. La doctrina del progreso universal debe sustentarse en alguna clase de monismo y esencialismo, por variadas que sean las formas que adopta. De lo contrario, no sería posible decir que lo que avanza es el mundo como tal, en vez de este o aquel sector del mismo. Podríamos imaginar entonces que hay una multiplicidad de Todavía-Noes en vez de sólo uno y que algunas corrientes del cosmos se encuentran en el camino de la perfección, mientras que otras no.

Dada la diversidad de corrientes existentes, lo que comparten debe ser un mínimo común denominador o principio completamente rudimentario, y por eso Bloch busca la fuente de la utopía en los elementos fundamentales del universo. Sin embargo, no está claro cómo entender la afirmación de que la realidad misma revela una trayectoria o cómo puede estar el comunismo implícito en la estructura de una ameba. ¿Cómo puede estar madurando, no esta o aquella corriente histórica, sino el propio mundo? ¿En qué sentido está un fotón orientado al paraíso, por emplear los mismos términos que Bloch para explicar el fin cósmico? En todo caso, con independencia de cómo se juzgue este materialismo místico, tiene poco o nada que ver con el marxismo. Para Marx el materialismo no es una pretensión metafísica sobre la naturaleza de la materia, sino la convicción que la práctica material es lo que prima en los asuntos humanos.

Bloch no niega la realidad de la depravación humana. De hecho, después de Auschwitz, acude al estilo kantiano para un postulado del mal radical. Tampoco sostiene que las inclinaciones utópicas del cosmos vayan a prevalecer necesariamente. Esto sería aproximarse comprometedoramente al marxismo determinista que rechaza. En el mundo existe un impulso hacia la autorrealización, pero sólo se hará realidad mediante la actividad humana libre. De lo contrario, podría

frustrarse todo el proyecto. El cosmos exige nuestra cooperación. Al elevarse a autoconciencia en la humanidad, se promueve activamente su dinámica interna. La esperanza está incorporada en el universo, pero en absoluto está garantizada y siempre puede extraviarse. De esta forma, Bloch logra combinar una teleología consumada con el libre albedrío. En realidad, su planteamiento no está lejos de la doctrina cristiana de la Providencia, según la cual el reino del cielo está destinado a llegar —de hecho, hasta el presente la Creación entera gime y se afana hacia este fin —, pero el designio de Dios es que hombres y mujeres, los receptores de su gracia, cooperen libremente con este proyecto.

Como ya hemos visto, de acuerdo con la fe cristiana, Dios ha dispuesto la narración humana para que llegue a buen puerto y no en una calamidad. Ningún acontecimiento histórico, ni siquiera un holocausto nuclear o una catástrofe ecológica, puede malograr el hecho de que, para el Evangelio, la historia radica en abrazar la resurrección. Como Cristo ha resucitado, la esperanza, por así decirlo, ya se ha cumplido. El futuro ya ha quedado asegurado por el pasado. Así pues, para los cristianos la esperanza está incorporada en cierto sentido en la materia del cosmos. Cristo es el Señor de la Creación y también de la historia. Sin embargo, resulta difícil ver cómo puede aplicarse esto en el caso de Bloch. En su ateísmo simplemente no hay nada que lo avale.

Si la visión de Bloch es válida, entonces la esperanza fluye con la corriente del universo en vez de en contra suya. Pero si esto es cierto, cualquier acto concreto de esperanza queda sutilmente devaluado. Al participar de la tendencia general del cosmos, es menos ardua que la esperanza *a pesar*: la esperanza que se niega a abandonar incluso en la más sombría de las situaciones. Lo mismo que Milton es incapaz de alabar una virtud enclaustrada que no tiene que luchar por su naturaleza sagrada, tal vez no nos impresione una esperanza que brota con demasiada facilidad. La esperanza no requiere el respaldo del universo y puede que sea tanto más encomiable cuando prescinde de él. Walter Benjamin consideraba la convicción de que la historia estaba de nuestro lado como el colmo de la autosatisfacción políticamente suicida. De forma parecida, a Thomas Hardy le parecía que la convicción de que el universo estaba confabulado con la humanidad era una peligrosa ilusión sentimental, lo que no significa que pensara que el mundo tiene designios malévolos hacia nosotros. Al universo no se le puede considerar un agente. Más bien, Hardy opinaba que la realidad no tiene estados de ánimo u opiniones propias, y que esto puede ser una fuente de esperanza tanto como de abatimiento.[150] Si el mundo no coopera con nuestros proyectos más loables, tampoco busca el fracaso de los menos honorables.

Si la historia revela una trayectoria intrínseca hacia la utopía, ¿cómo es posible que esta inclinación desemboque en fiascos, como sugiere un rápido vistazo por todo el planeta? Para *El principio esperanza* la respuesta es que la culpa quizá sea de la actividad humana. La fuerza que impulsa al mundo hacia delante es benigna en sí

misma, pero siempre puede ser traicionada. Es la humanidad, creadora y aniquiladora de mundos, la que puede elegir llevar el universo a la perfección o a la destrucción. Para Bloch, no hay término medio, aunque no explica por qué. Lo que está en juego aquí es un modelo de expresión/bloqueo del deseo humano. «¿Qué puede devenir el hombre —pregunta Bloch—, si su progreso no se bloquea?».[151] Parecería que, por sí sola, la humanidad avanza hacia la felicidad que le reserva el cosmos. Los obstáculos que podrían impedir este progreso, Bloch coincide en esto con la mayoría de los libertarios románticos, son externos más que intrínsecos. Y como los impedimentos externos en su mayor parte se pueden superar más fácilmente que los internos, esto ya es un poderoso motivo de tranquilidad.

Pero este modelo es a todas luces engañoso. Por una parte, no da cabida a la realidad del mal, en el sentido de un deleite obsceno en la destrucción como fin en sí misma.[152] Le causa perplejidad esa clase de nihilismo para la que el valor humano simplemente es algo espurio. Por otra, no todo lo que es negativo tiene su origen en la represión de nuestros mejores instintos. Hay otras fuentes de daño moral. Los deseos humanos no se vuelven mórbidos simplemente porque se les bloquea, como tendían a creer los surrealistas y podría sugerir una lectura superficial de William Blake. Por el contrario, hay deseos que se deben reprimir en nombre del bienestar general. Sin embargo, el libertarismo romántico no arroja ninguna luz sobre cómo podemos discriminar entre nuestros anhelos más y menos edificantes.

Realizar nuestro ser interno implica no sólo atravesar extáticamente una serie de barreras externas, sino la tarea, mucho más exigente, de emanciparnos de nosotros mismos. Tenemos que reeducar nuestros deseos, no sólo exteriorizarlos sin cortapisas. A Bloch, que no simpatizaba con la teoría psicoanalítica, le inquietaría la sugerencia de que hay algo en el núcleo del deseo que busca su propia negación. Mientras que, para Freud, el deseo siempre es en cierto sentido perverso y malogrado, Bloch lo trata en la forma de esperanza como inequívocamente positivo. En general, la negatividad está relacionada con los obstáculos. No es parte de la esperanza o del deseo mismo. Lo que refrena nuestras aspiraciones normalmente radica en el ámbito político, no, como para Freud, en alguna Ley censora instalada en lo más íntimo del sujeto humano. De acuerdo con Freud, el deseo no es una fuerza primordial que se enfrenta a la Ley, sino el efecto traumático de nuestra confrontación con ella. Por su parte, Bloch tiende a minimizar las carencias del deseo por la *promesse de bonheur* que conlleva. También asume que su naturaleza transgresora siempre está del lado del progreso. El concepto de *hybris* no está muy presente en su himno al infinito.

Cabría afirmar que también Marx se basa en el modelo expresión/represión, de forma notable en su descripción de cómo las relaciones sociales imperantes impiden el libre desarrollo de las fuerzas productivas. Si esas fuerzas incluyen a la propia humanidad, como parece que creía Marx, es fácil imaginar que la realización del potencial humano es positiva en sí misma y que el único problema radica en su obstrucción. Como la mayoría de los exponentes de una ética de la autorrealización,

Marx debería estar más atento al problema de cómo vamos a distinguir entre nuestras capacidades, algunas de las cuales son bastante más nocivas que otras. De lo contrario, corre el peligro de dar por supuesto, con un libertarismo ingenuo, que la existencia misma de una capacidad ya es motivo suficiente para su realización.

No obstante, la concepción general de la historia de Marx no es tan simplista. Por una parte, el comunismo es producto de una revolución política, no del cosmos. Por otra, la afirmación de que Marx considera la evolución de las fuerzas productivas como una metanarración ha sido muy controvertida.[153] En cualquier caso, ya hemos visto que la liberación de dichas fuerzas sólo sería beneficiosa a largo plazo. En el plazo más inmediato genera barbarie además de civilización. La historia, como la predestinada autobiografía de Tristram Shandy, es al mismo tiempo progresiva y regresiva. Si avanza con ímpetu, lo hace, según insiste Marx, por su lado malo. Los recursos legados por el pasado al presente son mercancías averiadas, regalos envenenados, como saben Marx y Freud. Además, aunque se podría interpretar que Marx propone una cierta continuidad evolutiva en la base material, no plantea nada semejante para la llamada superestructura, mientras que, según Bloch, hay un sentido en que la superestructura también representa una formidable gran narración, pues el arte, la cultura, la política y la religión pueden entenderse como otras tantas expresiones del mismo principio de esperanza subyacente.

Si reducimos la esperanza a una única fuerza positiva, resulta difícil explicar las aspiraciones que son completamente perniciosas. La esperanza de acabar con los judíos en Europa o con los *kulaks* en la Unión Soviética son ejemplos que vienen al caso. No es que Bloch ignore sin más estos viles proyectos, pero no le preocupan lo suficiente. El término «esperanza» tiene una resonancia demasiado boyante como para que los afronte con todas sus consecuencias. De hecho, es capaz de detectar un impulso utópico, por monstruosamente deformado que esté, incluso en las aspiraciones más malignas.

Este planteamiento ofrece algunas ventajas. Por ejemplo, le permite adoptar sobre el fascismo una postura mucho más matizada que la de los marxistas de su tiempo, para quienes no representaba más que los últimos estertores del capitalismo y, por tanto, en cierto sentido, era bienvenido. Bloch, que investiga las formas de la conciencia popular y propugna una nueva *Kulturpolitik*, se toma lo que el marxismo denomina superestructura cultural con admirable seriedad y en los mitos y fantasías del fascismo, por ejemplo, discierne ciertos deseos pervertidos que podrían haber sido fructíferos políticamente. En palabras de Fredric Jameson, se aferra al «principio subyacente de que cada negativo de alguna manera implica un positivo que le precede ontológicamente».[154] O, como señala Jürgen Habermas en un sentido parecido: «Quiere salvar lo que hay de cierto en la falsa conciencia».[155]

En cualquier caso, esta generosidad de espíritu tiene límites. No es cierto que todo soñador sea un revolucionario en el armario. Detectar un impulso positivo, por muy desfigurado que esté, en el deseo de limpiar el mundo de judíos sería una obscenidad

moral. No toda esperanza es una anticipación de la utopía. La mejor manera de interpretar la unidad de la turba en un linchamiento no es como una premonición distorsionada del futuro comunista. Hay maneras de transformar el mundo que no delatan espíritu utópico alguno. El asesinato, por ejemplo, implica una fe en la posibilidad del cambio, la naturaleza provisional del presente y el carácter indeterminado de la historia. Así que no puede ser que, como escribe Fredric Jameson, «adonde quiera que dirijamos la mirada, todo en el mundo se convierte en una versión de alguna figura primigenia, una manifestación de ese movimiento primordial hacia el futuro… que es la utopía».[156] No obstante, ver la esperanza y su objetivo como algo singular —sostener que todas las esperanzas humanas en el fondo no son más que una y que todas ellas aspiran al mismo futuro emancipado— es precisamente incurrir en ese error.

Además, girar tan rotundamente al mundo sobre su eje para orientarlo al futuro, de forma que todo pensamiento auténtico deviene anticipador, todo arte genuino utópico y toda acción válida una anticipación del Todavía-No, supone un menoscabo de lo real en el acto de dignificarlo. Es prestar al arte, al pensamiento y a la acción un significado trascendental, al tiempo que se afirma que su verdad radica fuera de ellos. A la realidad se la ausenta de sí misma, postergándola perpetuamente a algún *telos* especulativo. «Sólo el horizonte del futuro, ocupado por el marxismo, con el del pasado como antesala, da a la realidad su dimensión auténtica», afirma Bloch.[157] El mundo tal y como existe, comenta, «no es verdadero». Pero tampoco lo es esa afirmación. No es cierto que lo que aún ha de alcanzar todo su potencial sea deficiente en el presente. Un huevo no es defectuoso porque todavía no sea un pollo ni un programa de reforma política es vacuo porque no realice la utopía. El presente no es ontológicamente inferior al futuro, como tampoco es el pasado un mero preludio del presente. No se debería permitir que el subjuntivo avasallara al indicativo. Ludwig Wittgenstein nos advierte en sus *Investigaciones filosóficas* que nos cuidemos de negar que hay una última casa en el pueblo porque siempre se puede construir otra. Efectivamente, se puede; pero eso no cambia el hecho de que aquí y ahora hay una última casa. El pueblo puede crecer, por supuesto, pero no está incompleto.

Uno de los aspectos más deficientes de la escritura de Bloch es su desprecio por lo empírico. Kołakowski comenta ásperamente cómo Bloch eleva su incapacidad para el análisis al rango de virtud teórica.[158] Hay veces en que se aproxima peligrosamente al prejuicio vulgar-romántico de que los hechos son simples reificaciones y que los asertos factuales son *ipso facto* «positivistas». Así, se refiere despreciativamente a la «realidad meramente factual». Cada estado presente de las cosas no es más que una instantánea de un proceso más profundo, que es lo único real. *Vernunft* es superior a *Verstand*, la imaginación incomparablemente más valiosa que la rutinaria

racionalidad. Lo real es para esas almas pusilánimes que no soportan lo posible. Imbuirse demasiado profundamente de ello es una forma de negación. La visión utópica no puede ser refutada por nada tan pedestre como lo que resulta que es real.

Hay una relación entre esta elevada ontología y el estalinismo de Bloch. Si lo único auténticamente real es el futuro comunista, se puede tolerar la barbarie que implica su construcción. Si el cosmos posterga perpetuamente su propio *telos*, también lo hace el régimen de Alemania del Este. En este sentido, el Todavía-No de Bloch es una clase de teodicea. También pudiera ocurrir que las reflexiones sobre el *Totum, Ultimum, Ens Perfectissimum*, Qué-Esencia, Ese-Fundamento y otras abstracciones portentosas contribuyan a resguardarnos de la *Realpolitik* del presente. Si Bloch mantiene viva la idea de esperanza en lo que Bertolt Brecht denominó la nueva edad de hielo, sospechamos que en parte es porque su romance con el futuro actúa como defensa contra los terrores de su tiempo. Si quienes idolatran el presente repudian el futuro, también puede ser cierto lo contrario.

La clase de esperanza que Bloch afirma es la que hemos denominado fundamental: esperanza con una imponente mayúscula, en vez de este o aquel anhelo concreto. Como en el caso del deseo freudiano, su objeto es oscuro e indeterminado, pues su pléroma es un estado de cosas inconcebible en estos momentos. De ahí se sigue que, para Bloch, la esperanza es en cierto sentido tan objetiva como un golpe en la cabeza, pero, en otro, exasperantemente esquiva. Su cumplimiento puede vislumbrarse en fantasías y ensueños, momentos aislados de *jouissance* y nuevos estilos de arquitectura, pero no es posible contemplarlo de frente, lo mismo que a los judíos no les estaba permitido esculpir imágenes de Yahvé y del no-Dios. Para Freud, los sueños y fantasías también constituyen una suerte de sintomatología, pero en su caso evocan el pasado, no el futuro. Mientras que los trata como significantes de algún trauma primordial, Bloch, que considera el psicoanálisis producto de una clase burguesa fracasada, encuentra en ellos anticipaciones de lo que está por venir, de una forma que recuerda a lo que la vida sacramental es para el cristianismo. No parece reconocer que el psicoanálisis ahonda el pasado en aras de un futuro emancipado. Si Bloch está interesado en rastrear el futuro-en-el-pasado, también lo está Freud, aunque en un sentido distinto. Según este, el presente está siendo arrastrado constantemente hacia atrás por la corriente de fondo del pasado, mientras que, para Bloch, es impulsado por la fuerza de la marea del futuro. En ambos casos, el momento presente está preñado de una trascendental alteridad. Para Freud el final se halla en el origen, pues el ego pugna por regresar a un momento anterior a su desventurada aparición; para Bloch, en uno de sus eslóganes más conocidos, el origen está al final. El futuro en Freud es la muerte; en Bloch, la vida. La visión de Freud es trágica, lo que no significa que no pueda hacerse nada para reparar los estragos del deseo, mientras que la de Bloch, como veremos enseguida, es demasiado poco trágica.

La esperanza en mayúsculas, por así decirlo, convierte la historia humana en una

poderosa metanarración, pero en el caso de Bloch, no se trata de un proceso uniformemente lineal. Su obra se puede leer como una versión espiritualizada del marxismo de la Segunda Internacional que él rechazaba, una versión que preserva sus formas teleológicas, totalizadoras, pero dotándolas de un principio distinto. Si, de todas formas, es cierto que el futuro actúa calladamente en el presente, el tiempo lineal es sustituido por una visión de la historia no síncrona, de múltiples capas, con más altibajos —una visión que, según pensaba Bloch acertadamente, el marxismo necesitaba con urgencia—. En este sentido, su visión de la historia es múltiple y monista al mismo tiempo. Precisamente porque en este texto desbordante todo surge del mismo principio que se despliega, es posible introducir y suprimir cosas en el argumento, leerlo hacia delante y hacia atrás, yuxtaponer lo remoto con lo más inmediato, unir fenómenos alejados y descubrir el futuro enterrado en el pasado lejano.[159] Si en este planteamiento hay un aspecto benjaminesco, está ligado a una concepción marxista más ortodoxa. Mientras que, para Benjamin, la esperanza está reñida con el historicismo, Bloch hace que discurran juntos.

Hay un sentido en que la historia lineal es potencialmente trágica, pues es imposible deshacer lo ocurrido. Hay teorías cíclicas de la narración humana según las cuales nada llega a perderse nunca por completo y todo acabará retornando con otro aspecto, por lo que son cómicas más que trágicas. Así lo pensaban tanto Yeats como Joyce. El tiempo lineal, por el contrario, puede permitir a un grupo desarrollarse, arrepentirse, seguir adelante, reparar el mal causado, pero también es absoluto e implacable. Aunque los reimaginemos y reactivemos como queramos, los muertos siguen muertos y los derrotados, aniquilados. De ahí que el marxismo de Benjamin sea de índole trágica, al contrario que el de Bloch. De hecho, la tragedia es incompatible con la atmósfera de su pensamiento. Sabe que lo que va a ocurrir a continuación no siempre es una mejora respecto a lo que le ha precedido, y que hay lo que denomina «pérdidas en la marcha hacia delante»; pero *El principio esperanza* apenas ha despegado cuando nos presenta la ominosa afirmación de que «la esperanza está enamorada del éxito, no del fracaso».[160] Bloch es consciente de la realidad de la tragedia, pero no es un pensador fundamentalmente trágico; no porque sea un visionario utópico, sino porque sólo reconoce de forma esporádica que una existencia transformada únicamente puede surgir de una confrontación con la desposesión.

Sin duda, hay veces en que se impone esta verdad. Sólo mirando de frente al vacío es posible una nueva vida. En *El principio esperanza* escribe que «la humanidad de Marx, que está dirigida a los más insignificantes de sus hermanos, se hace valer en la comprensión en su fundamento de la insignificancia, y de la nulidad artificial de la mayoría de sus hermanos, para así hacerlas desaparecer en su mismo fundamento. El punto cero de la alienación extrema que representa el proletariado se convierte así, en último término, en el punto de inflexión dialéctica; Marx nos enseña a encontrar nuestro todo precisamente en la nada de este punto cero».[161] Es una

impresionante visión de la naturaleza trágica del marxismo —una tragedia que en absoluto se ve disminuida por sus objetivos políticos positivos, pues la pérdida del ser es una condición para alcanzarlos—. En todo caso, si estas palabras de Bloch son memorables no es sólo porque contradicen buena parte de su sensibilidad general. Lo que marca el tono de su obra no es una percepción trágica como esa. *El principio esperanza* no nos da la impresión de ahondar en los impulsos malignos a los que la esperanza tiene que hacer frente. No se nos habla lo suficiente de la arrogancia del poder, de la obstinada persistencia de la violencia y el egoísmo en todas las épocas de la historia humana, la reaparición crónica de conflictos intestinos, la generalización de la falsa conciencia, el profundamente arraigado impulso de hacer daño, explotar y humillar. Cualquier humanismo que desvíe la vista de realidades tan desagradables está abocado a pagar un precio bajo por su esperanza. Para Bloch, la historia pasada es en su mayor parte una anticipación del paraíso, no, como para Marx, una pesadilla que oprime la mente de los vivos.

Lo que Bloch promueve la mayor parte del tiempo no es tragedia sino teodicea. «Cada advenimiento —escribe— contiene el nihilismo como algo utilizado y derrotado, la muerte como algo devorado en la victoria».[162] El fracaso se transmuta en éxito y la mortalidad se recupera como triunfo. «La nada, que irrumpe con fuerza creciente en la historia, ha dado poder constitutivo a la dialéctica hacia el propio Todo».[163] La negatividad no es más que el motor del progreso, pues el Todavía-No «marcha hacia delante de una forma utópica y dialéctica».[164] Es cierto que Bloch admite la posibilidad de una Nada más desoladora: una Nada que significaría el hundimiento de todo el proceso histórico y que ningún juego de manos dialéctico podría asimilar. No obstante, si esa catástrofe no llegara a producirse, la negatividad parecería implicar una oportunidad para curtirse moral y políticamente. Los desastres que no pueden racionalizarse de esta manera son subestimados drásticamente. «Catástrofes como las guerras del Peloponeso, la guerra de los Treinta Años —anuncia asombrosamente Bloch— son meras desgracias, no un cambio dialéctico; el azote de Nerón, Hitler, todos esos estallidos aparentemente satánicos, pertenecen al dragón del abismo final, no al progreso de la historia».[165] Así que parece que la guerra de los Treinta Años no fue más que un desgraciado episodio, una aberración histórica, una desviación de la autopista dialéctica de la historia. Hitler es simplemente un estallido satánico sin lógica histórica. Todo aquello que no favorece a la esperanza histórica no es verdaderamente histórico. De esta forma, Bloch se muestra ciego a uno de los aspectos más escalofriantes de la llamada Solución Final: que era un acontecimiento de trascendencia histórica mundial de dimensiones épicas, inserto en una lógica histórica siniestra, que también era completamente fútil, devastación y desatino puros, una negatividad que todavía persigue a la historia moderna y con la que no se puede hacer nada constructivo. Como tal, refuta el obsesivo hegelianismo de Bloch.

A veces se olvida que en la frase *Et in Arcadia Ego* (y también estoy en la

Arcadia) quien habla es la Muerte. Ninguna utopía imaginable podría prevalecer sobre la realidad de la mortalidad humana. Sin embargo, con una mezcla de *hybris* y sofistería, Bloch, para quien en un enfoque más sombrío la muerte es la antiutopía definitiva, sugiere que incluso esto quizá fuera posible. En *El principio esperanza* hay más de un gesto vago hacia la inmortalidad. «La certeza de la conciencia de clase —escribe— […] es en efecto un Novum contra la muerte», lo que significa que aunque yo muera, nosotros no morimos.[166] Además, si la identidad propia reside en el futuro, no puede ser destruida porque aún no existe. Lo que todavía no ha llegado no puede perecer. Ha habido argumentos más rigurosos en la historia de la filosofía. La muerte no puede tocar una vida plenamente realizada, sugiere Bloch. La completa autorrealización supondría el final del tiempo y del proceso, y de la mortalidad junto con ellos. Hay un «elemento inmortal» en lo más íntimo de cada individuo, de forma que «siempre que la existencia se aproxima a su meollo, empieza la permanencia».[167] En la frase de Epicuro: donde está el hombre, no está la muerte. Es un sentimiento conmovedor aunque completamente falso. En realidad es todo lo contrario. La muerte se hace autoconsciente con la humanidad.

La actitud de Bloch hacia la muerte es profundamente ajena al marxismo, pero casi en la misma medida ajena al cristianismo. Este no enseña que cada individuo encierra en lo más íntimo un espíritu imperecedero que sobrevive a la destrucción del cuerpo. Más bien, sostiene que no hay una verdadera identidad personal sin el cuerpo, y por eso la redención debe implicar su resurrección; y que aunque la muerte es una atrocidad, sólo rindiéndose a su necesidad, en un acto de autodesposeimiento que al mismo tiempo constituye la estructura íntima amor, es posible extraer su aguijón. Para Bloch, la resurrección significa la posibilidad de la inmortalidad, pero no presta la suficiente atención al hecho que no puede haber resurrección sin crucifixión. La muerte ha de vivirse hasta el final para que sea fecunda, hay que atravesarla hasta su límite en vez de negarla en una fantasía de invulnerabilidad. Sólo de esta manera es posible sacar fuerzas de flaqueza. El cristianismo coincide con el marxismo en su fe en que la auténtica existencia únicamente puede surgir de una pérdida del ser, y en este sentido ambos credos contradicen el optimismo blochiano. Bloch puede adoptar el planteamiento de Kierkegaard en *La enfermedad mortal* según el cual la vida redimible debe pasar por cada forma de negatividad, pero no da la impresión de que, en la expresión hegeliana, permanezca lo bastante en lo negativo: que la esperanza es capaz de someterse a sus estragos sin ninguna garantía o que puede afrontar la posibilidad de que toda la empresa humana no sea más que un ejercicio absurdo. Hay que pagar un precio muy alto por la esperanza para que sea duradera y esté bien cimentada, mientras que un problema del universo de Bloch es que rebosa de esperanza. Es visible allá donde dirijamos la mirada, en este cuento popular o en aquella imagen mitológica, en esta sabiduría arcana o en aquella alentadora configuración del espacio.

En este sentido la esperanza también está demasiado inmanente en la realidad;

pero al mismo tiempo es demasiado trascendente, demasiado poco de este mundo. En última instancia, a lo que aspira es a la perfección. Es este un final irrazonable, y quienes nos invitan a abrazar esperanzas irrazonables corren el peligro de hundirnos en la desafección crónica. Hay un alarmante todo-o-nada en las reflexiones de Bloch, una aversión a conformarse con la mitad, un impulso casi patológico hacia el exceso. Se percibe en la avidez con la que absorbe vastas áreas de la cultura humana. La imaginación blochiana es excesiva, hiperbólica, rebosante, como si el menor indicio de deficiencia fuera a amenazar su sueño de perfección. Esta es sin duda otra razón de la animosidad de Bloch hacia Freud, para quien incluso el deseo gratificado contiene un excedente inaplacable. Por su parte, Freud sin duda habría encontrado en el futuro ideal de Bloch una imagen del pasado irrevocablemente perdido del niño. De hecho, no es difícil ver el *Totum* de Bloch como una suerte de fetiche que simboliza una ausencia insoportable. Hay un sentido en el que la esperanza es preciosa para él porque significa la muerte del deseo. «El apremio —señala— no continúa infinitamente insatisfecho».[168] La esperanza conserva algo de la miopía del deseo, el hecho de que nunca sabe realmente qué es lo que busca; pero también le da un giro afirmativo y, de esta forma, suple su enervante carencia. Su objeto es nada menos que el *Totum*, que le proporciona una meta lo bastante grandiosa; pero como este objetivo es tan omniabarcador como para no ser nada específico, la esperanza retiene algo de la indeterminación del deseo y, junto con ello, su naturaleza imperiosamente absoluta. No puede reducirse a lo meramente empírico, lo que sin duda es una de las razones por las que el futuro blochiano está tan mal definido. Especificarlo más concretamente sería para la esperanza, la heroica protagonista de la obra de Bloch, descender al nivel de las meras aspiraciones sublunares. Para que no se la confunda con nuestros deseos más mundanos, debe ser incapaz de precisar exactamente qué es lo que quiere.

Si la realidad es cambio y crecimiento, ¿por qué habría de llegar alguna vez un futuro absoluto? Bloch considera la materia perpetuamente inacabada, pero esto no debe entenderse en el sentido de que alguna vez podría completarse. La incompletitud pertenece a su naturaleza. No es que la materia deba perfeccionarse aún, sino que no sería materia si lo hiciera. Entonces ¿cómo puede el *telos* de la historia contradecir el proceso que le genera? Bloch escribe sobre «el *Totum* de una esperanza que pone al mundo entero en relación con una perfección total»,[169] pero pasa por alto la relación entre el descontento humano y la naturaleza material de la realidad. La tragedia sólo podría trascenderse aboliendo la materia misma. La muerte del deseo significaría la muerte de la humanidad. Ciertamente puede haber mucha perfección. Pero no para nosotros.

4. ESPERANZA DESESPERADA

Jonathan Lear cuenta en *Radical Hope* [Esperanza radical] que Plenty Coups o Muchas Proezas, el último gran jefe de la tribu crow americana, era consciente de que la forma de vida de su pueblo estaba a punto de desintegrarse y que «a fin de sobrevivir —y quizá prosperar de nuevo— los crow tenían que estar dispuestos a abandonar casi todo lo que consideraban la buena vida», sin ninguna garantía de que ello tuviera finalmente el efecto deseado.[170] Diezmados por las enfermedades, castigados por sus rivales sioux y pies negros y habiéndose quedado prácticamente sin búfalos, los crow perdieron casi dos tercios de su población en la década de 1890 antes de que fueran confinados a una reserva. Plenty Coups había recibido en un sueño un mensaje divino para que aceptara la destrucción de la vida tradicional de su tribu, pues sólo de esta manera su pueblo podría superar el cataclismo. Su esperanza, en palabras de Lear, era que «incluso con la muerte de las formas tradicionales de subjetividad crow, los crow podrían sobrevivir y volver a prosperar».[171] Nos trae a la mente las palabras de Job sobre Yahvé: «Aunque me mate, en Él esperaré».

A través de una disolución radical, que Plenty Coups no deseaba en absoluto, quizá fuera posible recuperar la buena vida, aun cuando él mismo no tenía más que una vaga idea de lo que esto podría significar. En su opinión, esperar era reconocer que había posibilidades que sobrepasaban lo que podría imaginarse en aquellos momentos. La fe y la esperanza son tanto más necesarias cuando el conocimiento resulta inaccesible. «Cuando el búfalo se fue —señaló Plenty Coups—, los corazones de mi pueblo se vinieron al suelo y no pudieron levantarse de nuevo. Después de eso, no ocurrió nada».[172] La desaparición de los búfalos presagiaba el final de la historia. Como sostiene Lear, los crow habían perdido los conceptos con los que podían construir una narración. El principio que determinaba qué se consideraba un acontecimiento había sido destruido, por lo que ya no había nada más que contar. No obstante, la muerte de la «subjetividad crow», como la denomina Lear, podría preparar un terreno para el renacimiento, de forma que la historia pudiera tener lugar una vez más.

Las decisiones a las que el jefe se enfrentaba no eran de las que podían considerarse en los términos morales existentes. Sólo después, cuando hubiera surgido de la confusión una nueva matriz de significado, quizá se le revelaría el sentido de su esperanza. Se avecina una tormenta, sueña Plenty Coups, pero la devastación que traerá consigo sólo se comprenderá retrospectivamente, a la luz de conceptos que habrán sido transformados por el inminente cataclismo. La esperanza radical, escribe Lear, «anticipa un bien que los que tienen la esperanza no pueden entender porque aún carecen de los conceptos adecuados para ello». «Una cultura —comenta— no suele preparar a sus jóvenes para soportar su propio hundimiento»,[173]

de forma que la incapacidad para concebir su destrucción normalmente será uno de sus ángulos muertos. ¿En qué metalenguaje imaginable podría una civilización dar cuenta de su propia no-existencia, una situación que sólo podría comprender adecuadamente desde fuera de su misma piel?[174] Dado el colapso del marco interpretativo de la tribu, ya no era posible ninguna forma concreta de esperanza. Tomando las palabras de T. S. Eliot, cabría decir que la esperanza en esta situación sólo habría podido ser esperanza en lo que no debe esperarse. Al igual que Abraham a punto de clavar el cuchillo en la garganta de su hijo Isaac, Plenty Coups tenía una visión del bien que trascendía su capacidad para comprenderla. Estaba en manos de lo que anteriormente hemos denominado esperanza fundamental o incondicional.

Los cataclismos revolucionarios transforman los marcos hermenéuticos en los que tienen lugar, de forma que sólo más tarde será posible comprenderlos adecuadamente. Es un caso ejemplar de la hegeliana Lechuza de Minerva, que levanta el vuelo al anochecer. «Si en efecto un pueblo se encuentra en el límite histórico de su forma de vida —observa Lear—, hay muy poco que pueda hacer para "atisbar el otro lado". Precisamente porque está a punto de sufrir una ruptura histórica, la textura precisa de la vida al otro lado habrá de ser incomprensible para él».[175] Es con este espíritu como Marx comienza su *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, dirigiendo un dardo satírico a los revolucionarios que tomaban sus recursos simbólicos del pasado, en vez de estar atentos a lo que él crípticamente denominaba «la poesía del futuro». Si resulta difícil comprehender el concepto de transformación radical es porque exige previsión y lucidez, precisión y cálculo, y todo en nombre de un fin que es necesariamente opaco. Al proyectar el futuro es inevitable basarse en la experiencia del presente y de ahí la imposibilidad de ir más allá de lo que ya conocemos; pero entonces ¿cómo gestar un futuro que exceda nuestro conocimiento actual? Identificar un futuro completamente discontinuo respecto al pasado ¿no sería algo así como saber que unas criaturas alienígenas hubieran invadido nuestros hogares?

A pesar de todo, a Plenty Coups no le parecía infundada su esperanza en que fuera posible salvar dignamente el abismo que separaba el presente y el futuro. Era un cristiano bautizado y su fe en Dios era lo que sustentaba su confianza en un futuro que desafiaba sus esfuerzos para comprenderlo. Aun así, era lo bastante realista como para reconocer que el modo de vida de los crow no tenía por qué preservarse y que la muerte sería preferible a determinadas eventualidades. El hecho es que su fe tuvo un efecto positivo: la tribu aceptó la vida en una reserva, pero el Gobierno estadounidense finalmente le devolvió parte de sus territorios. Como señaló Einstein en una ocasión, si algo no parece absurdo al principio, entonces no merece la pena que pongamos nuestra esperanza en ello.

Como ilustra el caso de Plenty Coups, la forma más auténtica de esperanza es aquella que puede salvarse, sin ninguna garantía, de una disolución general. Constituye un residuo irreductible que se niega a abandonar y su resistencia reside en que está abierta a la posibilidad de un desastre absoluto. Por tanto, no puede estar más

lejos del optimismo. También se halla a una distancia prudencial del risueño universo de Ernst Bloch. Desde luego, no toda esperanza empírica tiene que ser de esta clase. La esperanza de que mañana haga buen tiempo no está obligada a pasar por una oscura noche del espíritu en la que se contemple con preocupación la posibilidad de un tsunami. Más bien es que esta clase de esperanza, y de forma destacada en el terreno de la historia política, es un paradigma de la esperanza en general; lo que quiere decir que, paradójicamente, el caso ejemplar de la esperanza es la tragedia. O, al menos, la clase de tragedia en la que la esperanza dependerá de lo que logre sobrevivir a la catástrofe general. Por supuesto, tanto en el arte como en la realidad, hay acciones trágicas en las que al final no hay nada que pueda dar consuelo a los afligidos. Los campos nazis no trajeron ningún florecimiento. Aun así, no puede haber tragedia sin un sentido del valor, con independencia de si ese valor da frutos o no. No calificaríamos de trágica la destrucción de algo que no es importante para nosotros. Si la tragedia llega más hondo que el pesimismo es porque su horror está entremezclado con una percepción enriquecida del valor humano. Quizá la única forma en que podríamos dejar atrás completamente la tragedia es abandonando la idea de que hay algo por lo que debemos velar, en cuyo caso quizá preferiríamos conservarlo.

La esperanza es, por tanto, lo que sobrevive a la catástrofe general, aunque en el caso de *El rey Lear*, de Shakespeare, parece que sea poco o nada. No obstante, en la obra la palabra «nada» tiene una resonancia afirmativa, además de ominosa. Cuando Cordelia la pronuncia ante su padre al comienzo del drama, es un signo de autenticidad, en contraste con la falsa retórica de sus hermanas, Goneril y Regan:

> LEAR: ¿Qué haréis para obtener un tercio más valioso que el de vuestras hermanas? ¿Qué tenéis que decir?
> CORDELIA: Nada, mi señor.
> LEAR: ¿Nada?
> CORDELIA: Nada.
> LEAR: Nada obtendréis de nada: hablad de nuevo.
> CORDELIA: Infeliz como soy, no consigo elevar mi corazón hasta mi boca: conforme a mi deber os amo, majestad, no más, no menos.
>
> (Acto I, escena 1)

El «nada» de Cordelia es objetivamente exacto: el lenguaje ha sido violentado hasta tal punto por sus hipócritas hermanas que ella no tiene ninguna posibilidad de superarlas verbalmente. Cuando algo que es verdaderamente nada (la falta de cariño de Goneril y Regan hacia su padre) se ha hinchado hasta abarcar todo, sólo un nada deflacionista puede restablecer cierto sentido de la realidad. A medida que el drama se desarrolla veremos que esto también es lo que ocurre con las ficciones terapéuticas que Edgard, Kent y el Loco inventan para el demente Lear y el engañado Gloucester:

acertijos, simulacros e improvisados fragmentos de teatro que dislocan el lenguaje de forma parecida a como lo hacen las hijas farsantes de Lear, pero ahora con el fin de devolver la cordura al rey y a su trastornado cortesano. Goneril y Regan ven la verdad en nada, mientras que, para Cordelia, nada es la verdad. La palabra, que resuena como una campanada de duelo en los primeros versos de la obra, da la nota del realismo moral que Lear necesita para no hundirse.

Cordelia también es meticulosa cuando responde a la interpelación de Lear. Este no le pregunta qué puede decir para convencerle de su cariño sino (por implicación) qué injuriosa hipérbole es capaz de imaginar para superar el hinchado discurso de sus hermanas. Por su parte, Cordelia no es que no pueda decir nada para expresar su cariño, sino que está paralizada en el contexto discursivo que su padre ha fabricado para ella. Es el engañado Lear quien elige interpretar su respuesta escrupulosamente precisa como una declaración de indiferencia. Tan ansioso de recibir el amor ilimitado de sus hijas como un niño de sus padres, ha creado una representación teatral en la que el discurso de su hija no puede sino quedar anulado. Al mismo tiempo que le pide que hable la está silenciando. Haz una pregunta capciosa y recibirás un respuesta evasiva. En cualquier caso, a medida que el drama avanza, la aritmética moral de Lear («Nada obtendréis de nada») resultará ser espuria. Por el contrario, sólo de las ruinas de un todo ilusorio puede llegar a surgir algo. Sólo aceptando su carnalidad y su flaqueza puede tener Lear alguna esperanza de ir avanzando a tientas y dejarlas atrás.

La escrupulosidad del «nada» de Cordelia recuerda a la precisión de la palabra *bond*.[4-N. de T.] En este caso, y a diferencia de lo que es habitual, la palabra «nada» expresa una suerte de determinación e implica limitaciones y distinciones, mientras que, paralelamente, *bond* sugiere una forma categórica de amor. Aquí, como en *El mercader de Venecia*, Shakespeare juega con el doble sentido de la palabra *bond*, como contrato formal y como lazo carnal. Lear sólo ve una reticencia evasiva en la precisión de su hija, ciego al hecho de que el cariño inspirado por una obligación tradicional seguramente será más fecundo y duradero que el que depende de un impulso erótico o un capricho subjetivo. Para Cordelia, amar a Lear de acuerdo con su vínculo es quererle como una hija abnegada.

El «nada» de Cordelia es un desafío al exceso, pues la obra reflexiona sobre el contraste entre las formas de superfluidad que son vivificantes (la gracia, el perdón, el rechazo de la utilidad mezquina, la creencia de que sobrepasar la medida es normativo para los seres humanos) y las que son perniciosas. En un momento determinado Kent describe su propio discurso como «la verdad modesta / no más, no menos, sino así» (acto IV, escena 7), un equilibrio que se le niega a Cordelia en la primera escena, cuando se ve obligada al silencio por el exceso de sus hermanas. En cualquier caso, es un equilibrio difícil de conseguir en general, puesto que, por su propia naturaleza, la humanidad se caracteriza por sobrepasarse a sí misma y por la superfluidad, produciendo un exceso sobre la necesidad concreta al que damos el

nombre de historia, cultura o deseo:

> LEAR: ¡Oh, no razonéis la necesidad! Los más bajos mendigos
> tienen superfluidad de las cosas más pobres.
> No permitáis a la naturaleza más de lo que la naturaleza necesita,
> y la vida del hombre será tan mísera como lo es la de las bestias.
>
> (Acto II, escena 4)

Las formas más destructivas de prodigalidad en *Lear* incluyen el «exceso» en el sentido económico del término, que, como una segunda capa de carne, arropa a los ricos y los aísla de la miseria que padecen los pobres, impidiendo que actúen para aliviarla. En la visión de Lear, esta forma de exceso se puede utilizar para la redistribución económica:

> Pobres desnudos miserables, donde quiera que estéis,
> ¿cómo podrán defenderos vuestras testas sin techo,
> vuestro vientre vacío, vuestros andrajos llenos de agujeros
> de un tiempo así? Qué poca ha sido mi preocupación.
> Magnificencia, aquí está tu remedio:
> disponte a sufrir tú como los miserables,
> aprende a arrojarles lo superfluo,
> y que así los cielos parezcan más justos.
>
> (Acto III, escena 4)

Esta nueva solidaridad de Lear con los necesitados representa lo que cabría denominar una política de la nada. Al verse obligado a afrontar su propia fragilidad, puede investirse una vez más de estatus representativo, no ya como rey sino como uno de los desposeídos.

Si Lear se ve forzado por las circunstancias a este doloroso autodespojamiento, Edgard lo asume voluntariamente:

> Me pondré a salvo; y me he resuelto a
> adoptar el aspecto más pobre y el más vil
> de cuantos tiene la penuria para, menospreciando al hombre,
> acercarlo a las bestias. Recubriré mi cara de inmundicias,
> de harapos mi cintura, con nudos mis cabellos enmarañaré,
> con ostensible desnudez afrontaré
> los vientos y las persecuciones de los cielos…
> … «¡Caridad para Turlygod! ¡Caridad para Tom!»
> Algo sería por lo menos; que Edgard ya no es nada.
>
> (Acto II, escena 3)

Edgard, que en cualquier caso es un excluido, es el tipo de protagonista trágico que convierte su destino en una elección, aceptando e incluso burlándose de su propio desposeimiento, al tiempo que (como lo hace por decisión propia) lo trasciende en ese mismo acto. Lo mismo que Cordelia a ojos de su marido, France, él es el más rico, siendo pobre. Así, es uno de los poquísimos personajes principales que

sobrevive al final de la obra. Su hermano Edmund también sale adelante, al menos por un tiempo, sometiéndose a lo inexorable, aunque en su caso esto consiste en las exigencias de su propia naturaleza predadora. Como tantos villanos shakespearianos, es un completo cínico y un naturalista para quien el valor moral no es más que un constructo convencional sin ningún fundamento en la realidad, y la Naturaleza (incluidos los apetitos de Edmund) tiene un carácter neutral, rigurosamente determinista, aunque podemos alterar este carácter a nuestro favor una vez que conocemos sus leyes inalterables. Es a esta concepción de la Naturaleza —indiferente a los cuidados y a la cultura— a la que, según Edmund, hay que ser fiel: una convicción incongruente, sin duda, pues no hay nada en la Naturaleza así definida que pueda motivar esa fidelidad. En otras palabras, no está claro si la conformidad con la Naturaleza es un hecho o un valor. Si la maldad de Edmund es resultado de una decisión moral, cabría admirar su audacia aunque sospechemos que socava sus opiniones deterministas; si no puede evitar ser el bellaco moral que es, su filosofía se sostiene, pero nuestra admiración por su desvergüenza se desvanece.

Edmund está convencido de que es incapaz de ser nada más que él mismo. Como tal, tiene una irónica afinidad con Cordelia, aunque, al contrario que ella, él puede ocultar su naturaleza para satisfacer sus exigencias. Ser capaz de enmascarar lo que es es parte de lo que es, un aspecto de su identidad inmutable. Como el camuflaje animal, es una de las formas en que una Naturaleza salvajemente amoral le permite imponerse. Lo mismo se podría decir de Iago, al contrario de lo que ocurre con Goneril y Regan, que tras su estratagema inicial son incapaces de transgredir sus naturalezas invariables con las consecuencias más destructivas. Aunque pueden mostrar un falso exceso en la grandilocuente adulación a su padre, no se deleitan en lo que es puramente gratuito. Como en el caso de Lear, su aritmética moral es defectuosa, pues son incapaces de comprender por qué quiere su padre un séquito de cien caballeros cuando estrictamente no necesita ninguno. Al contrario que la precisión de Cordelia, la suya es cruel, automática e inhumana.

¿Hay esperanza en la obra? Después de todo, Cordelia muere, a pesar de que sobrevive en todas las fuentes originales de la historia, y la mayoría de los personajes principales perecen o, al final, están escarmentados y mortificados. Pero no hay que atender simplemente a lo que la propia obra describe como el «horror» de la conclusión, como si la esperanza fuera una cuestión puramente teleológica. Podría haber un sentido en que las muertes de Lear y de Cordelia sardónicamente refutan esta expectativa, advirtiéndonos que no condicionemos todo a nuestra percepción del final. Hay esperanza, por ejemplo, en el hecho de que la sombría conclusión que presenciamos no está predestinada. En este sentido, no parece que el drama comparta el truculento determinismo de Edmund. No es difícil ver que las cosas podrían haber sido diferentes, si Lear no hubiera sido tan obstinado. «En todas las historias trágicas anida una contingencia radical», escribe Stanley Cavell, una afirmación que no es cierta en todos los casos (hay tragedias del destino), pero que sí lo es en el de *Lear*.

[176] Al final de la narración de *Lear* puede que apenas haya esperanza, pero tampoco se puede decir que comience por alguna razón poderosa. En este sentido, supervivientes como Edgard y Kent, escarnecidos y maltrechos, muy bien podrían afirmar que hay mucha esperanza, pero no para ellos.

Es posible que la contingencia y la indeterminación contribuyan a gestar la tragedia, como ocurre en las novelas de Thomas Hardy, pero también ponen de relieve su inevitabilidad. Lo que el filósofo Quentin Meillassoux considera la arbitrariedad manifiesta de lo dado puede desmentir las versiones falsas de la necesidad y, con ellas, un sentido espurio de fatalidad trágica. De acuerdo con Meillassoux, el ateísmo es lo que está en la raíz de la esperanza, pues la muerte de Dios representa la muerte de la necesidad y el nacimiento de la contingencia, y mientras haya contingencia, hay esperanza.[177] «Las palabras "la inexistencia divina" —señala—, claras y puras como la luz de la luna, garantizan la esperanza mientras exista una sola persona».[178] Hay esperanza mientras la historia no haya llegado a su conclusión. Si el pasado era distinto del presente, también puede serlo el futuro.

Lear muere, pero no desesperado. Su convicción de que Cordelia aún respira puede que sea una ilusión, pero también podría considerase una promesa de resurrección. Comentando esta escena, Walter Stein nos recuerda que «el emblema clásico de la redención cristiana es asimismo un cuerpo inerte, ejecutado».[179] Quienes, como Lear, quedan desgoznados de la realidad por su orgullo y su fantasía egoísta han de ser destruidos y recompuestos, reducidos al único residuo carnal de sí mismos que no puedan repudiar; y el hecho de que no hay garantía de sobrevivir intacto a este proceso no niega su valor. Abandonar los autoengaños quizá no traiga consigo un florecimiento, pero en el arte trágico suele ser su precondición. Incluso si sus últimas palabras expresan una falsa esperanza, Lear sale mejor parado en este sentido que esas figuras trágicas —del Otelo de Shakespeare al Maestro Constructor de Ibsen o al Willy Loman de Arthur Miller— que caminan hacia la muerte aún más o menos autoengañadas y cuya condición es, en este sentido, más crítica que la del arrepentido y lúcido. Capaz por fin de confrontar su falsa conciencia, Lear se arrepiente y pide perdón humildemente, que es más de lo que puede decirse de Macbeth o de la señorita Julia. El hecho de que ni él ni Cordelia logren sobrevivir no resta valor a esta realidad. Lo mismo que las muertes de los personajes principales tampoco socavan la integridad de la poesía que las registra. En este sentido, el propio arte del texto refuta cualquier desilusión demasiado fácil.

Ya hemos visto que la obra contiene varias ficciones y charadas surrealistas, y que estas, como el ilusorio salto al vacío de Gloucester desde el extremo simbólico del acantilado de Dover, son en su mayor parte ejemplos del arte al servicio de la realidad. Un monarca demente, un cortesano completamente perturbado, un Loco profesional, un joven noble que finge haber perdido la razón y un aristócrata que se hace pasar por un vulgar plebeyo tejen una red de fantasías grotescas que proporcionan a Lear y a Gloucester el único acceso que les queda a la verdad. Es

como si el rey estuviera tan hundido en el engaño que su condición fuera inabordable directamente y sólo fuera posible desmontarla desde dentro, en una conjura de necios y locos. Cuando la verdad misma se vuelve fraudulenta, únicamente puede restaurarla una dosis homeopática de ficción.

Al crear esas ficciones heurísticas, la obra hace alusión oblicuamente a su propio poder terapéutico. El acto mismo de articular hasta qué extremos es empujado el protagonista permite a la tragedia dirigir la mirada más allá de sí misma. Recordamos la observación de Bertolt Brecht en los *Diálogos de Messingkauf*: «Por medio de sonidos o, mejor aún, de palabras, el lenguaje es una inmensa liberación, porque significa que el que sufre empieza a producir algo. Ya está mezclando su aflicción con un relato de los golpes que ha recibido; ya está creando algo a partir de lo que es completamente devastador. La observación ha comenzado».[180] En la tragedia, escribe Roland Barthes en *Sobre Racine*, uno nunca muere porque siempre está hablando. Nombrar un desastre significa delimitarlo y darle una forma palpable, de manera que, como Yeats escribe sobre *Hamlet* y *Lear* en «Lapislázuli», «no puede crecer una pulgada o una onza». Para Lear o para Hamlet no puede haber más adversidad que la que presenciamos en el escenario. En este sentido, la obra representa un fin absoluto para las penas de su protagonista, pues el arte mismo se convierte en una imagen de la muerte de la que trata. Aun así, cabría afirmar que, al intentar redimir el sufrimiento de forma simbólica, la tragedia corre el peligro de perder fuerza. Ligada a la belleza formal, difícilmente puede abordar lo azaroso o lo amorfo.

Cuando el arte trágico se lleva al extremo, la vida cesa por completo o vuelve a despuntar. Cuando Edgard exclama que «no es lo peor / mientras podamos decir “Es lo peor”», podría parecer que tiene en mente esta última posibilidad. Mientras se pueda dar voz a la desgracia, esta deja de ser la última palabra. Lo único que podría paralizar la esperanza es que ya no fuéramos capaces de identificar la crueldad y la injusticia como lo que son. Para hablar de desesperación hay que presuponer lógicamente la idea de esperanza. Si el significado como tal colapsa es cuando la tragedia ya no es posible, de forma que si *El rey Lear* sigue siendo un hito artístico está atestiguando el hecho de que la catástrofe no puede haber sucedido todavía. Parecería que en la obra de Samuel Beckett no existe «lo peor», pues uno siempre puede desintegrarse un poco más, sentir otro miembro paralizándose, caer otro poco en la decrepitud, de una forma que recuerda a cómo Gerard Manley Hopkins, en uno de sus sonetos más sombríos, es impelido vertiginosamente de un arrebato de desesperación a otro, sin que se vislumbre el final. No obstante, tampoco en el caso de Beckett hay una muerte o conclusión definitiva, pues el lenguaje sigue avanzando y tanteando su camino como un mendigo ciego. «Si la desesperanza impulsa a hablar o a razonar —comenta Albert Camus— y, sobre todo, si desemboca en la escritura, se establece una fraternidad, los objetos naturales se justifican, nace el amor. Una literatura de la desesperanza es una contradicción en sus términos».[181]

Para que podamos hablar de los cataclismos debe haber algo que los sobreviva, aunque no sea más que un mensajero enloquecido o un trozo de papel. Cuando Plenty Coups anuncia que con la desaparición de los búfalos dejaron de ocurrir cosas, se está refutando a sí mismo en cierto sentido, pues la propia declaración cuenta como un suceso, por triste e insignificante que sea. El lenguaje, y la capacidad para testimoniar, continúan con paso vacilante. El final de todo podría no dejar legado alguno, a pesar de esos evangelistas estadounidenses que hace unos años se preparaban para filmar la Segunda Venida y deliberaban sobre qué ángulos de cámara (¿la Antártida?, ¿el Ecuador?) serían más apropiados. De forma similar, la muerte no es un suceso para aquellos a quienes acontece, sino el final de la narratividad como tal.

Como observa Edgard unos versos antes:

> […] Estar en lo peor,
> la fortuna más baja y humillante
> persiste aún en la esperanza, no vive en el temor;
> el cambio lamentable es cuando se tiene el bien,
> lo peor retorna a la risa.
>
> (Acto IV, escena 1)

En cierto sentido perverso, lo peor es una fuente de esperanza, pues conlleva la seguridad de que hemos tocado el fondo. Ahora nos podemos relajar, pues lo más probable es que ningún esfuerzo nos vaya a ayudar. La situación recuerda al acertijo en el que un individuo le dice a otro: «Las cosas ya no pueden ser peor», a lo que el otro replica: «Claro que pueden». ¿Cuál es el optimista y cuál es el pesimista? «Porque si uno se ha instalado en lo peor —escribe Enrique Vila-Matas en su novela *Dublinesca*—, en la cosa más baja y olvidada de la fortuna, siempre podrá tener aún esperanza y no vivirá con miedo». Max Horkheimer comenta en su *Crítica de la razón instrumental* que Schopenhauer sabe más que ningún otro pensador sobre la esperanza precisamente porque se enfrenta a una situación de absoluta desesperanza.[182] Para Pascal, lo terrible de nuestra situación es una irónica fuente de esperanza, pues sugiere qué poderosa debe de ser la gracia divina que está a nuestro alcance para remediarla. Malcolm Bull considera a los *Muselmänner*, o muertos vivientes de los campos de concentración nazis, «redimidos por su propia desesperanza», dado que eran invulnerables a la esperanza y por tanto a cualquier daño.[183] Quienes son indiferentes a las estratagemas del poder escapan a su dominio. Las personas que no tienen nada que perder, como el mendigo en que se convierte Edgard, o como el psicópata Barnadine en *Medida por medida*, pueden ser intrépidas, invulnerables y por tanto peligrosas. Llevado al extremo, el autodesposeimiento puede trastocarse en una curiosa clase de libertad, y de la nada surge algo valioso e insólito.

Así, mientras exista el lenguaje, la esperanza es posible; pero no es esto lo que Edgard tiene en mente. Edgard advierte sobre las desgracias que todavía pueden

acontecer, previendo una situación en la que se nos negaría incluso la capacidad para expresar el horror. Como sabe el Filoctetes de Sófocles, el dolor es especialmente resistente al lenguaje. La auténtica tragedia iría más allá de la tragedia y la dejaría tan muda como Lear a Cordelia. La verdadera calamidad implicaría la extinción de la palabra. La esperanza se extingue cuando el lenguaje es abolido. No es cierto que el lenguaje puede reparar nuestra condición por el mero hecho de nombrarla, pero sí lo es que sin hacerlo no hay reparación posible. A primera vista parece que la famosa tesis undécima sobre Feuerbach de Marx, que proclama la necesidad de cambiar el mundo en vez de interpretarlo, no reconoce que lo segundo es una precondición esencial de lo primero.

«Sólo una cosa seguía siendo alcanzable, cercana y segura entre todas las pérdidas: el lenguaje —escribe Paul Celan sobre los campos de concentración—. Sí, el lenguaje. A pesar de todo, permanecía inmune a la pérdida».[184] Pero también esto puede cambiar. Su aislamiento contra la pérdida no es en absoluto hermético. Hay quienes creen que los horrores del Holocausto agotan el lenguaje y, en esa medida, están más allá del arte trágico. Mientras que las vidas de Hamlet o de Hedda Gabler están bien descritas, pues estas figuras sólo existen como pautas textuales definidas, un suceso como el Holocausto no se presta a una representación así. No obstante, se podría intentar combinar los dos sentidos opuestos del discurso de Edgard. ¿No sería posible nombrar una condición en la que nos encontráramos más allá de todo sentido, pero que, en el acto de nombrarla, tratáramos de reconciliarnos con ella? Algo así no es impensable. Las personas a las que se diagnostica demencia y que son conscientes de que, en unos años, habrán perdido el habla coherente aún pueden reunir los recursos para seguir adelante.

A pesar de los recelos de Edgard, parecería que en las últimas comedias de Shakespeare no falta la esperanza: niños perdidos son encontrados, antiguos enemigos que se reconcilian, villanos arrepentidos, esposas dadas por muertas que resucitan milagrosamente, la Naturaleza representada como una fuerza regeneradora y viejas heridas que se cierran por la acción curativa del tiempo. La muerte de Cordelia deja el terreno libre para la vuelta a la vida de Hermione en *El cuento de invierno*. Sin embargo, en estas últimas obras parece que no hay redención sin ayuda de la gracia, el arte, la magia y los milagros. Por sí solas, la historia y la política no es probable que vayan a traer la Nueva Jerusalén. Hay que alejarse de esos ámbitos —hacia el campo, una isla remota, la gente común, los mitos y los cuentos de hadas, los ciclos restaurativos de la Naturaleza, la generación más joven, el poder regenerador del mar— para hallar los recursos que podrían renovarlos. La poesía, espléndidamente imaginativa, de *El cuento de invierno* nos mantiene a distancia de una realidad terrible, estilizando y compactando la acción trágica. En *La tempestad*, Próspero puede poner en fuga a sus enemigos y recuperar su reino, pero sólo porque esgrime poderes sobrenaturales que les son negados a Timón o al Danton de Büchner. Nosotros debemos considerar esos poderes simbólicos del arte mismo; con todo, el

arte puede reconciliar y transfigurar sólo dentro de los límites de un texto o un teatro. En este sentido, la varita mágica de Próspero revela un cierto pesimismo, lo mismo que el escenario no realista de la obra. En una isla mágica, como en una obra de ficción, podemos permitir cierta libertad del movimiento a las fuerzas del mal para luego dominarlas en nuestros propios términos, lo que sería bastante menos posible en la realidad. Hay conflicto y peligro, desde luego, pero desde el principio se plantean en la forma de su futura resolución. Aun así, la tragedia del pasado no puede repararse por completo, lo mismo que la muerte del niño Mamillius no puede anularse al final de *El cuento de invierno*. De hecho, ninguna muerte puede anularse. Hasta el cuerpo resucitado de Jesús lleva los estigmas de su ejecución.

No obstante, los astutos artificios de las últimas comedias quizá sean realistas después de todo. Simbolizan no sólo el arte sino la gracia, que para Shakespeare y su público era completamente real. Si los espíritus mágicos y las estatuas que se mueven son más que artificios teatrales es porque están concebidos como alegorías de un modo más profundo de trascendencia. Parecería que el drama de Shakespeare abona la doctrina católica de que la gracia perfecciona la naturaleza en vez de anularla. No hay salvación en la naturaleza humana por sí sola, pero en esa naturaleza anida su autotrascendencia. La dinámica en virtud de la cual la humanidad puede trascenderse a sí misma forma parte de su condición. Por eso Nietzsche está equivocado cuando exhorta así a sus lectores: «Permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales».[185] Al contrario, es el apego al presente lo que motiva la esperanza en un futuro distinto, de forma que ser fieles a lo que tenemos es confiar en su transfiguración.

Hay un cierto pesimismo en la imposibilidad de que la Naturaleza, por sí sola, se trascienda a sí misma, pero algo de esperanza en el hecho de que encierra en su seno la gracia capaz de transformarla, de forma similar a como el arte tiene un fundamento en la misma realidad material que reconfigura. El arte puede dar nueva forma a esa realidad, al igual que la gracia puede transfigurar la naturaleza, pero también es producto de aquello sobre lo que actúa. Es la dialéctica que expresan las palabras de Polixenes en *El cuento de invierno*:

> Pero la naturaleza no es mejorada
> sino por ella misma. Ese arte
> que, según vos, perfecciona a la naturaleza, es un arte
> que la Naturaleza crea […]
> […] es un arte
> que corrige a la naturaleza, o más bien la transforma, aunque
> él mismo no sea sino naturaleza.
>
> (Acto IV, escena 4)

La obra de arte es un modo en que la Naturaleza proporciona los medios para su propia transformación. Sin embargo, esto no es cierto de la relación entre la Naturaleza y la gracia, por lo que aquí hay un desplazamiento entre la imagen y la

realidad. La gracia puede estar implícita en la naturaleza humana pero no es producto de ella. Al contrario, es un don divino otorgado desde más allá de los límites de la historia secular. Y esta desconexión entre los dos ámbitos necesariamente moderará cualquier esperanza demasiado ingenua. No deberíamos desesperar, porque la gracia no es algo ajeno a la humanidad; tampoco deberíamos dar nada por sentado, porque no se trata de un proceso orgánico espontáneo como el florecimiento de una rosa. Las últimas comedias presentan la visión de una «gran naturaleza creadora» en tensión con la visión más sombría de Edmund del mundo natural, y por eso la esperanza debe atemperarse. De otra forma, estaríamos subestimando la corrupción de lo que ha de ser redimido y pagando un precio muy bajo por nuestra trascendencia. Siempre hay espíritus recalcitrantes como Malvolio que se niegan a ser partícipes del desenlace cómico y de esta forma nos recuerdan nuestros límites. Los finales cómicos también pueden representarse de forma que atraigan una atención irónica a su artificio. Los virtuosos son recompensados y los villanos se van con las manos vacías, pero sólo porque estamos en el teatro.

Pero también está la percepción de la naturaleza de Perdita, que potencialmente es más subversiva que la de Edmund o la de Polixenes. Cuando este último recurre a su autoridad para obligar a ceder a los jóvenes amantes de la obra, Perdita declara:

> No estaba demasiado espantada, pues una o dos veces
> estuve a punto de hablar y de decirle claramente
> que el mismo sol que brilla sobre su palacio
> no esconde el rostro a nuestra cabaña
> sino que la alumbra igualmente.
>
> (Acto IV, escena 4)

La Naturaleza quizá no entienda de distinciones morales, como sostiene Edmund, pero tampoco respeta las convenciones sociales. Este igualitarismo no tiene miramientos y plantea una amenaza para la estructura de poder imperante. Parte de la estrategia de la obra consiste entonces en neutralizar los peligros que supone importar a la corte recursos regenerativos de la vida corriente, haciendo que Perdita, que defiende la igualdad natural de hombres y mujeres, en realidad haya sido todo el tiempo, sin saberlo, miembro de la corte. Perdita es una princesa además de una campesina. Que alguien del pueblo sea digno de ser elevado a una condición noble —pues en cualquier caso Perdita es una aristócrata aunque no se sepa— es una imagen apropiada de cómo la gracia opera potencialmente en el seno de la Naturaleza a la que exalta.

Pagar un precio bajo por nuestra trascendencia no es algo de lo que se pueda acusar a Kierkegaard. En *La enfermedad mortal* la desesperanza no sólo se lamenta sino que

también se afirma, pues, al contrario de lo que ocurre con el optimismo fácil, a través de ella se puede alcanzar la salvación a un precio elevado. Lo opuesto de la esperanza podría ser una jovialidad huera, pero desde luego no es la tragedia. «La desesperanza —escribe Kierkegaard— es esa enfermedad de la que es cierto que la mayor desgracia es no haberla padecido nunca; contraerla es en verdad providencial, aunque si uno no quiere curarse de ella es la más peligrosa de todas las enfermedades».[186] Curiosamente, ser capaz de abandonar la esperanza tiene un mérito infinito. El yo, señala Kierkegaard, «sólo está saludable y libre de desesperanza cuando, precisamente por haber desesperado, se encuentra firmemente anclado en Dios».[187] La capacidad para desesperar representa la superioridad de la humanidad sobre las bestias y, como tal, constituye una suerte de *felix culpa* sin la cual estaríamos desprovistos por completo de espíritu. Quienes desesperan ansían ser autónomos pero no pueden alcanzar esta condición, y esto en sí mismo es un indicio negativo de esperanza, pues delata el yo imperecedero que son incapaces de hacer suyo. Para llegar a esa verdad, escribe Kierkegaard, «es necesario pasar por cada negación; es como dice la vieja fábula que hay que hacer para romper un hechizo: repetir el conjuro hacia atrás».[188] Para arrepentirse, uno «primero ha de desesperar a conciencia, desesperar hasta el límite, de forma que la vida del espíritu pueda irrumpir desde lo más hondo».[189]

Es una forma conocida de elitismo espiritual, presente en autores que van desde Baudelaire hasta Graham Greene. De acuerdo con esta concepción, la mayoría de las personas, como los hombres huecos de Eliot, están demasiado vacías espiritualmente hasta para ser condenadas. Si tuvieran más trato con Satán podrían saber algo sobre Dios. Sólo quienes están dotados de una identidad distintiva son capaces de reconocer que el yo tiene su fundamento en la eternidad, pero no es fácil encontrar una individualidad tan auténtica. «La forma más segura de destruir a un hombre —observa Provost en *Brand*, de Ibsen— es convertirle en un individuo», una opinión que, en lo que respecta al común de la humanidad, Kierkegaard suscribiría plenamente. A diferencia de las masas adocenadas, quienes desesperan al menos testimonian su interioridad moral. Como seres genuinamente metafísicos, están en contacto íntimo con los santos y son superiores a lo que cabría describir como las clases medias morales. Es lo que se podría denominar el síndrome de *Brighton Rock*. En este sentido, la desesperanza es una insignia del honor. Sólo los que son lo bastante resueltos como para apropiarse de sus yos eternos pueden afrontar la perspectiva de su pérdida absoluta y, de esta forma, muestran un espíritu digno de salvación. Considerada desde esta perspectiva, la desesperanza parece casi tan valiosa como el paraíso. No da la impresión de que Kierkegaard sea consciente de la magnitud de su horror, como lo hace Thomas Mann en *Doktor Faustus*. Por el contrario, la presenta como un preludio esencial para la gracia divina, una condición *sine qua non* del desarrollo espiritual.

En cualquier caso, Kierkegaard comprende algo de la paradoja trágica de la fe y

la esperanza. Con el sacrificio de Isaac en mente, afirma que los creyentes están convencidos de su condenación al mismo tiempo que confían en que, de alguna manera, esa no sea la última palabra. «La contradicción que se manifiesta aquí —escribe— es que en términos humanos la condenación es segura y, sin embargo, sigue habiendo una posibilidad».[190] Esto es algo más que simplemente ilógico, como muestra Viktor Frankl cuando aconseja a las víctimas de los campos de concentración que no pierdan la esperanza, «sino que conserven el coraje con la seguridad de que lo desesperado de nuestra lucha no le resta dignidad y valor».[191] Una vez más, la esperanza no es algo meramente teleológico. Se puede perder la esperanza, pero no desesperar. Al igual que ocurre con la tragedia, no es el destino lo que es valioso sino nuestra relación con él. En el peor de los casos, siempre podemos esperar que los demás aprendan de la terrible situación en que nos encontramos. Como la cultura o la educación, podemos legar la esperanza a la posteridad, aunque nosotros mismos estemos desprovistos de ella. Cuando san Agustín escribe que «la esperanza tiene por objeto sólo lo que es bueno, sólo lo que es futuro y sólo lo que afecta al hombre que alberga la esperanza»,[192] se equivoca en los tres puntos. Hay quienes, por ejemplo, convierten su muerte en un don para los que vienen después, de forma que de su fracaso pueda fructificar algo.

En *Viviendo en el final de los tiempos*, Slavoj Žižek cita una conversación entre Espartaco y un pirata que se desarrolla en la película de Kubrick *Espartaco*, en la que el segundo pregunta al líder de los esclavos si es consciente de que la rebelión no tiene posibilidades de triunfar. ¿Van a luchar hasta el final él y sus hombres, incluso ante una derrota inevitable? Espartaco responde que los esclavos luchan no sólo para mejorar su condición sino que se han rebelado en nombre de la libertad, por lo que incluso si les matan a todos, la insurrección no habrá sido en vano. Por el contrario, habrá demostrado que para ellos la emancipación es irrenunciable. Como señala Žižek: «Su acto de rebelión, con independencia de su resultado, ya es un éxito».[193] El precio que Espartaco y sus compañeros pagarían por sobrevivir sin luchar sería su integridad. Hay ocasiones en que hombres y mujeres deben morir para defender un principio que hace que la vida merezca la pena. En sus actos hay más en juego que un desenlace fatídico o favorable. No negaríamos un vaso de agua a un hombre atrapado bajo una viga simplemente porque sabemos que el resto del edificio está a punto de desplomarse y matarlo. La esperanza puede reconocer que la pérdida o la destrucción son ineludibles —que es en lo que difiere de algunas corrientes de optimismo— y aun así no capitular. En las palabras de Gabriel Marcel, evitando desmoronarnos podemos conservar algo de dignidad e integridad. No hay que dar al enemigo el gusto de vernos presa del pánico, además de derrotados. En este sentido de no-desesperar sería posible considerar que la humanidad está condenada, al tiempo que conservamos la fe en el espíritu humano. «Aunque todo esté perdido, nosotros no lo estamos» podría ser el lema de esta negativa a rendirse. Como escribe Friedrich Schelling sobre la esperanza trágica: «Hay algo que todavía permanece: saber que es

un poder objetivo lo que amenaza con destruir nuestra libertad y, con esta firme convicción en nuestros corazones, luchar contra él, hacer uso de toda nuestra libertad y perecer así».[194]

Para Walter Benjamin, bloquear los frutos de la acción significa sacar un acontecimiento del contínuum de la historia y con ello anticipar la propia muerte. Es sobre todo ante la proximidad de la muerte cuando las consecuencias dejan de ser importantes, al menos para uno mismo, y los actos se pueden ejecutar por su propio valor. Deberíamos intentar ver cómo aparecerían nuestros actos desde el punto de vista de la eternidad, tratando cada uno como si fuera el último, trayendo el futuro al presente, en vez de (como hace el historicismo) el pasado al presente y al futuro. De esta forma es posible vivir irónicamente, dentro y fuera de la historia al mismo tiempo, a la manera de aquellos que, en la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios, «disfrutan del mundo como si no disfrutasen». Es una postura característica lo mismo del revolucionario que del monje. Como escribe Theodor Adorno: «El único modo que aún le queda a la filosofía de justificarse ante la desesperación sería intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención».[195] En cualquier caso, todos los actos tienen la irrevocabilidad de la muerte, pues para bien o para mal no pueden anularse.

Todo esto tiene consecuencias para la izquierda política. Una de las cuestiones que rara vez se plantea es: ¿y si fracasamos? Es comprensible que la izquierda mire esta posibilidad con aprensión, pues su efecto sería desmoralizar a sus miembros y tranquilizar a sus oponentes. Por tanto, hay muchos izquierdistas para quienes el pesimismo es un crimen de pensamiento, lo mismo que para esos oradores motivacionales a los que se paga para que convenzan a los ejecutivos estadounidenses de que son semidioses disfrazados. «Un marxista no tiene derecho a ser pesimista», escribe Ernst Bloch,[196] como si el desapasionado diagnóstico de que no es posible avanzar en una situación determinada fuera una especie de traición espiritual. Con un fervoroso autoengaño que sería la envidia incluso de Matt Ridley, algunos entusiastas radicales piensan que siempre hay oportunidades revolucionarias, con tal de tener la audacia de aprovecharlas. Esta ficción terapéutica ha sostenido a muchos militantes en las noches más oscuras de la lucha de clases. Convenientemente, hace hincapié en la alarmante inestabilidad del capitalismo, que para sus antagonistas es una fuente de estímulo, pero no en el hecho de que el sistema dispone de más tanques que sus oponentes.

La lucha por una sociedad justa implica una lógica instrumental, pero no sólo eso. La izquierda seguiría protestando contra la explotación laboral y el desempleo de masas aunque estuviera moralmente segura de que el capitalismo es inamovible. En su poema «A los hombres futuros» Bertolt Brecht dice que sólo hay que desesperar cuando hay injusticia y no rebelión; pero incluso si la rebelión desapareciera por completo, el hecho de que hombres y mujeres hayan luchado por su libertad tan tenazmente a lo largo de los siglos seguiría siendo una fuente de valor. Habría, por así

decirlo, algo que recuperar el Día del Juicio. Aunque la justicia no se imponga al final, una vida dedicada a su búsqueda sigue siendo digna de encomio. No triunfar no significa necesariamente haber fracasado, como tampoco es cierto que bien está lo que bien acaba. Es sólo la sugestión de la teleología lo que nos convence de esta falacia. Incluso si la historia sucumbiera en un desastre, sólo habría que desesperar si esta catástrofe estuviera predestinada; e incluso entonces la lucha contra lo inevitable podría ser una fuente de valor, como en el caso de tantos protagonistas trágicos. De hecho, si no luchamos contra lo inevitable nunca sabremos hasta qué punto era realmente inevitable. Lo cierto es que ni la catástrofe ni la esperanza están inscritas en el curso de la historia. Por sombrío que sea el futuro, siempre podría haber sido diferente. La contingencia que propicia la desgracia también puede propiciar el éxito. Como señala Aristóteles, la razón por la que las cosas decaen (la mutabilidad) es la misma razón por la que prosperan. Además, un futuro desolador casi con toda seguridad sería atribuible a una rapaz minoría gobernante, no a la humanidad en su conjunto.

A pesar de todo esto, no es necesario considerar la esperanza en términos excesivamente existenciales. En efecto, los objetivos son importantes. La filosofía de la historia de Benjamin, pese a toda su sabiduría espiritual, constituye una sobrerreacción, comprensible en su contexto, a la idea del progreso histórico. La clase de mesianismo que propone Benjamin tiene demasiada poca fe en la historia. Como observa Fredric Jameson, «no evocarías lo mesiánico en un periodo verdaderamente revolucionario, un periodo en el que a tu alrededor se perciben transformaciones por doquier; lo mesiánico no significa esperanza inmediata en ese sentido, quizá ni siquiera esperanza desesperada; es una clase única de la especie “esperanza”, que apenas posee las características habituales de esta y que sólo surge en tiempos de absoluta desesperanza».[197] Tampoco es necesario ver la esperanza en términos demasiado absolutos o incondicionales. Bloch se equivoca al imaginar que es una cuestión de todo o nada. Según la teoría psicoanalítica, nunca nos curaremos del deseo, pero esto no significa que no podamos llegar a un pacto diplomático con él. Aunque no habrá utopía, en el sentido de un mundo purgado de conflictos e insatisfacción, sí es completamente realista creer que nuestra condición podría mejorar de forma considerable. No es que todo estará bien, sino que podría estar razonablemente bien. No hace falta pertenecer a una raza de arcángeles para no cometer genocidios o poner fin a la trata de personas. Quienes niegan algo tan sensato son los fantasiosos, por mucho que alardeen de pragmatismo. Nada es más quimérico que suponer que el mundo continuará siempre tal y como lo conocemos.

Sin embargo, aunque en general la esperanza no tiene por qué alcanzar hasta lo más fundamental, es precisamente esta clase de esperanza la que hace falta para un cambio radical, dada la enorme resistencia que suscitaría semejante proyecto. Al final, necesitaríamos lo que el teólogo Herbert McCabe denomina una esperanza que «a través de la derrota y la crucifixión llega a la resurrección».[198] O, como lo

expresa Raymond Williams en términos más seculares: «El hecho es que no puede comenzar a surgir la forma francamente utópica y ni siquiera los esbozos más limitados de futuros viables mientras no hayamos enfrentado, con la profundidad necesaria, las divisiones y contradicciones que ahora los inhiben».[199] En una entrevista por televisión la cantante Sinead O'Connor señaló una vez que la resurrección le parecía mucho más alegre que la crucifixión, como si estuviéramos eligiendo el color de un pañuelo y pudiéramos decantarnos por una u otra opción dependiendo de nuestro temperamento. Esto es la quintaesencia del optimismo. O'Connor perdía de vista el hecho de que la resurrección es esperanzadora precisamente porque lo que redime es la agonía y la desolación de la cruz.

Se ha afirmado que el acontecimiento más sangriento en la historia de la humanidad fue la revuelta y la guerra civil de An Lushan en la China del siglo VIII, que según algunos cálculos se saldó con la impresionante cifra de 429 millones de muertos.[200] Se cree que esa catástrofe es responsable de la pérdida de dos tercios de la población del Imperio chino, lo que representaba un sexto de la población mundial en aquel tiempo. Las conquistas de los mongoles en el siglo XIII, con quizá 278 millones de muertos, no están muy a la zaga. Tamerlán pudo ser causante de cinco veces más muertes que Stalin, mientras que la guerra de los Treinta Años duplicó el número de bajas de la Primera Guerra Mundial. La Segunda Guerra Mundial acabó con unos 55 millones de muertos e incluso la Guerra Civil inglesa pudo haber provocado la muerte de un millón de personas. El exterminio de los indios americanos superó las matanzas de Mao Zedong en una proporción de más de 2 a 1. Durante el siglo XX hubo más de cuarenta millones de bajas en combate.

Muchos de nuestros antepasados eran verdaderamente crueles, como también lo son algunos de nuestros contemporáneos. La Biblia describe un mundo de violaciones, pillaje, tortura, esclavitud y matanzas indiscriminadas. Los antiguos romanos ataban a mujeres desnudas a estacas para ser violadas o devoradas por animales; a san Jorge lo sentaron a horcajadas sobre una hoja afilada con pesos en las piernas, lo tumbaron sobre una hoguera, le perforaron los pies, le aplastaron en una rueda con pinchos, le clavaron sesenta clavos en la cabeza y por último le cortaron por la mitad. Para colmo de sus desgracias, más tarde sería nombrado patrón del movimiento de los Boy Scouts. Un atrocitólogo calcula que el número de muertes provocadas por las Cruzadas, en proporción con la población mundial de la época, es comparable al Holocausto. En el pasado, en distintos momentos, a uno le podían dar muerte por chismorrear, robar repollos, buscar leña el sábado, discutir con sus padres o hacer comentarios críticos sobre los jardines reales. Hasta hace muy poco tiempo, la tortura no era algo esporádico y clandestino, rechazada universalmente, sino una práctica sistemática y pública, que incluso fue encomiada por desarrollar el ingenio tecnológico.

Esto no inspira esperanza precisamente. De hecho, si el terrible clamor de esta carnicería fuera atribuible simplemente a la naturaleza humana, no sería fácil discernir alguna perspectiva de que nuestra condición fuera a mejorar. Es indudable que todo esto no es ajeno a la naturaleza humana. Si los seres humanos son capaces de comportarse de esta forma, es evidente que actúan de acuerdo con su naturaleza. Esta es la mala noticia. La buena noticia es que esa naturaleza no es espontánea. Está moldeada por las circunstancias históricas, que hasta ahora ha jugado sobre todo en contra nuestra. A lo largo de la historia humana la política ha sido violenta y corrupta en la mayoría de los casos. La virtud, cuando se ha cultivado, ha sido algo privado o minoritario. En *La cura en Troya* el poeta Seamus Heaney habla de esos momentos casi milagrosos en que la esperanza y la historia riman, pero lo más frecuente es que la relación entre las dos haya sido la del verso suelto. En parte esto es así porque hombres y mujeres se han visto obligados a vivir en sistemas sociales que generan escasez, violencia y antagonismo mutuo. Es esto a lo que se refiere Marx cuando dice que la historia oprime como una pesadilla la mente de los vivos. Y en nuestra mente siempre hay mucho más pasado que presente. Como en una tragedia de Ibsen, el pasado siempre puede hacer sentir su peso en un momento de crisis para dar al traste con la perspectiva de un futuro emancipado.

En esas condiciones, es improbable que las personas vayan a mostrar su mejor semblante moral. Sus inclinaciones menos admirables tienden a exacerbarse. Esto no significa que si fueran libres de tales presiones se comportarían como querubines. Sin duda, seguiría habiendo una cuota de matones, sádicos y entusiastas torturadores aficionados en la ciudadanía. El hecho de que buena parte de nuestro comportamiento más vergonzoso esté generado por los regímenes bajo los que vivimos no nos saca del atolladero moral. Después de todo, fuimos nosotros los que construimos esos regímenes. Aun así, significa que quienes son decentes y compasivos deben practicar esas virtudes contra las probabilidades históricas. En este sentido, el experimento moral está amañado. Por eso, lo mismo que con la doctrina del pecado original, nuestros desmanes y nuestra beligerancia no son de nuestra responsabilidad exclusiva. Que nuestros males son en buena medida sistémicos tal vez provoque desaliento, pues los sistemas pueden ser extremadamente difíciles de transformar. Pero también es un motivo de esperanza. No sabemos cuánto mejoraría nuestra talla moral si cambiaran esas instituciones. Quizá no mucho. Pero nos debemos a nosotros mismos el descubrirlo. Quienes hablan de la oscuridad del corazón humano puede que no estén equivocados, pero se han precipitado. Así que esta es la buena noticia; la mala es que no hay razón para suponer que los males creados por el hombre son en principio más remediables que los naturales. Probablemente encontraremos una cura para el cáncer, pero no para el crimen.

La esperanza trágica es esperanza *in extremis*. El concepto de progreso, insiste Benjamin, debe fundarse en la idea de catástrofe. El optimista no puede desesperar, pero tampoco conocerá la verdadera esperanza, pues niega las condiciones que la

hacen esencial. Pensando en el desarrollo de los niños pequeños, Erik Erikson describe la esperanza como «la convicción sólida de que es posible alcanzar los deseos fervientes, a pesar de las oscuras pulsiones y ansias que marcan el comienzo de la existencia».[201] Sólo confiando en el amor de quienes le cuidan puede evitar el niño que se apoderen de él esas fuerzas malignas. Al final del *Doktor Faustus* de Thomas Mann, quizá la más extraordinaria de todas las representaciones literarias del mal, el narrador habla de lo que considera «el lamento más terrible compuesto nunca en esta tierra». Es la cantata sinfónica *Lamento del doktor Faustus*, la última composición musical del condenado Adrian Leverkühn antes de su pacto con el diablo, que le arrastra al infierno. Es una obra de tristeza profunda, «un sombrío poema sinfónico que llega hasta el final sin dejar lugar a nada que signifique consuelo, reconciliación, transfiguración». Sin embargo, ¿no sería concebible —pregunta el narrador— «que en lo más irremediable germinara la esperanza?». Y continúa:

> No sería esto sino la esperanza más allá de la desesperación, la trascendencia del desconsuelo; no la negación de la esperanza, sino el milagro que produce la fe. Escuchad el final, escuchadlo conmigo: uno tras otro se retiran los grupos instrumentales hasta que sólo queda, y así se desvanece la obra en el aire, el sobreagudo de un violoncelo, la última palabra, la última resonancia flotante, apagándose lentamente en una fermata pianissimo. Después, nada más: silencio y noche. Pero esa nota ya muerta que vibra en el silencio, sólo perceptible para el espíritu, y que era la voz de la tristeza, dejó de serlo. Su significado ha cambiado; permanece como una luz en la noche.

No es que la cantata termine con una nota tímidamente esperanzada. Por el contrario, como todas las piezas musicales, acaba en la nada: el silencio. Pero este silencio concreto es particularmente palpable y transforma retroactivamente la nota final de pesadumbre en afirmación, permitiéndola renovarse en el mismo acto de desaparecer. La muerte de la música genera un epílogo fantasmal. Es como si la cantata terminara dos veces: una en la realidad, cuando se desvanece la última nota, y, más tarde, otra en la mente, el mero espectro de un sonido, como algo que surge misteriosamente de la nada. La última nota se experimenta dos veces, la primera, viva y la segunda, muerta, pero es en la muerte cuando más viva parece. Cuando la nota vive literalmente, suena, como el propio Fausto, llena de pesadumbre ante su inminente final; pero una vez ha penetrado en ese vacío, se repite de forma distinta y vuelve a sonar con un significado transfigurado. Hay esperanza, además de tristeza, en el hecho de que las cosas se extingan. Acaso también quepa esperar que alguna fuente insondable de compasión extienda su favor incluso al demoníaco héroe de la novela, que, como la nota final de su cantata, está atrapado entre la vida y la muerte, pero cuyo genio, movido por la muerte, después de todo ha engendrado un arte al servicio de los vivos.

ÍNDICE ANALÍTICO



TERRY EAGLETON (Salford, Inglaterra, 1943) es crítico literario y de la cultura. Estudió y se doctoró en el Trinity College de Cambridge, y obtuvo la cátedra John Rylands de Teoría Cultural de la Universidad de Mánchester, donde enseña actualmente. Discípulo del crítico marxista Raymond Williams, sus publicaciones más recientes evidencian un interés renovado por los temas teológicos. Otra de las grandes influencias teóricas de Eagleton es el psicoanálisis. Entre sus últimos títulos publicados están su libro de memorias *El portero* (Debate, 2004), *Después de la teoría* (Debate, 2005), Terror santo (Debate, 2008) y *Por qué Marx tenía razón* (Península, 2011).

Notas

[1] Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (Londres, 1989), 103 [*La política del modernismo*, Buenos Aires, Manantial, 1997]. <<



[2] «The Art of Fiction», en *Henry James: Selected Literay Criticism*, Morris Shapira, ed. (Harmondsworth, 1963), 97 <<

[3] Uno de los pocos estudiosos que otorgan al optimismo cierta dignidad filosófica es M. A. Boden en «Optimism», *Philosophy*, 41 (1966): 291-303, un ensayo que nos recuerda que si bien el optimismo no tiene buena reputación intelectual en nuestro tiempo, no fue así en el siglo XVIII <<

[4] Véase Erik H. Erikson, *Insight and Responsibility* (Nueva York, 1994), 118 <<

[5] Véase Viktor E. Frankl, *Man’s Search for Meaning* (Londres, 2004), 140 [*El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2011]. <<

[6] Henry James, *Literary Criticism*, vol. 2, *European Writers: Prefaces to the New York Edition* (Nueva York, 1984), 931 <<

[7] Walter Benjamin, *One-Way Street and Other Writings* (Londres, 1979), 238 [*Calle de dirección única*, Madrid, Abada, 2011]. <<

[8] Véanse Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society* (Harmondsworth, 1976); y Marc Angenot, *Le centenaire de la Révolution 1889* (París, 1989). <<

[9] Véase una defensa (no acrítica) del progreso y de la Ilustración en Raymond Tallis, *Enemies of Hope* (Basingstoke, 1997). <<



[10] Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979), 219 [*La existencia de Dios*, Salamanca, San Esteban, 2011]. <<

[11] Véase Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil* (Oxford, 1986), 32 <<

[12] La abolición del futuro ha sido defendida por algunos miembros de la izquierda política. Véase T. J. Clark, «For a Left with No Future», *New Left Review* núm. 74 (marzo/abril 2012). <<

[13] Lionel Tiger, *Optimism: The Biology of Hope* (Londres, 1979), 282 <<

[14] Anthony Scioli y Henry B. Biller, *Hope in the Age of Anxiety* (Oxford, 2009), 325 <<

[15] William James, *Pragmatism and Other Writings* (Londres, 2000), 129 <<

[16] Gabriel Marcel, *Homo Viator* (Londres, 1953), 34 <<

[17] Matt Ridley, *The Rational Optimist* (Londres, 2011), 353 [*El optimista nacional*, Madrid, Taurus, 2011]. Las siguientes referencias a las páginas de este libro se incluirán entre paréntesis después de las citas. <<

[18] Williams trata este tema en *The Country and the City* (Londres, 1973), cap. 2 <<

[19] Citado por Josef Pieper, *Hope and History* (Londres, 1969), 75 <<



[20] T. J. Clark escribe sobre el «infinito micawberismo político y económico» del pensamiento progresista convencional en «For a Left with No Future», 72 <<

[21] Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (Londres, 2011), 250 <<

[22] Léon Trotski, *Literature and Revolution* (Nueva York, 1957), 254-256 <<

[23] Véase Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», en *Illuminations*, Hannah Arendt, ed. (Londres, 1999). Peter Szondi considera el interés por «esos momentos de la infancia que esconden un indicio del futuro» una característica del método de Benjamin en su autobiografía *A Berlin Childhood* [*Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*, Madrid, Abada, 2011]. Véase Szondi, *On Textual Understanding* (Manchester, 1986), 154 <<

[24] Véase Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford, 2005), cap. 2 <<

[25] Alain Badiou en *The Idea of Communism*, Costas Douzinas y Slavoj Žižek, eds. (Londres, 2010), 10 [*La idea de comunismo*, Madrid, Akal, 2011]. <<

[26] Antoine Compagnon, *The Five Paradoxes of Modernity* (Nueva York, 1994), 44-45 [*Las cinco paradojas de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2010]. <<



[27] Citado por Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'* (Londres, 2005), 32 <<

[28] Citado en ibíd., 84 <<

[29] Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trad. de Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1995), 1:200 [*El principio de Esperanza*, Madrid, Trotta, 2004]. <<

[30] Löwy, *Fire Alarm*, 65-66 <<

[31] Karl Marx, *Theories of Surplus Value* (Londres, 1972), 134 (la cursiva es del original). [*Teorías sobre la plusvalía*, México, FCE, 1980]. <<

[32] Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), 134 <<

[33] Citado en Löwy, *Fire Alarm*, 31 <<



[34] George Steiner, *The Death of Tragedy* (Nueva York, 1961), 129 [*La muerte de la tragedia*, Madrid, Siruela, 2001]. <<

[35] Avery Dulles, «An Apologetics of Hope», en *The God Experience: Essays in Hope*, Joseph Whelan, ed. (Nueva York, 1971), 134 <<

[36] George Steiner, «“Tragedy”, Reconsidered», en *Rethinking Tragedy*, Rita Felski, ed. (Baltimore, 2008), 40 <<



[37] Véase, por ejemplo, Roger Scruton, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* (Londres, 2010). [*Usos del pesimismo*, Barcelona, Ariel, 2010]. <<

[38] Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977), 48 [*Las virtudes*, Pamplona, Eunsa, 1993]. <<

[39] En Rebecca Coleman y Debra Ferreday, eds., *Hope and Feminist Theory* (Londres, 2011), 16 <<

[40] Véase Raymond Williams, *Modern Tragedy* (Londres, 1966), 59 [*Tragedia moderna*, Barcelona, Edhasa, 2014]. <<

[41] San Agustín, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love* (Washington, D. C., 1996), 8 <<

[42] Patrick Shade, *Habits of Hope* (Nashville, 2001), 70 <<

[43] Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait* (New Haven, 2013), 161. En su *Enquiridión* san Agustín considera que la caridad presupone la esperanza y ambas virtudes presuponen la fe. <<

[44] Erik H. Erikson, *Insight and Responsibility* (Nueva York, 1994), 115 y 117 <<

[45] Citado por Dominic Doyle, *The Promise of Christian Humanism: Thomas Aquinas on Hope* (Nueva York, 2011), 76. Santo Tomás se refiere aquí a la esperanza en el sentido de una emoción cotidiana, no de una virtud teologal. <<



[46] Karl Rahner, «On the Theology of Hope», en *Theological Investigations*, vol. 10 (Nueva York, 1977), 254 <<

[47] Citado en David Nokes, *Samuel Johnson: A Life* (Londres, 2010), 133 <<

[48] *The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson*, vol. 4 (New Haven, 1969), 192
<<

[49] Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions* (Cambridge, 1987), 85 <<

[50] Véase Gabriel Marcel, «Desire and Hope», en *Readings in Existential Phenomenology*, Nathaniel Lawrence y Daniel O'Connor, eds. (Englewood Cliffs, N. J., 1967), 280 <<

[51] Véase Colin Radford y J. M. Hinton, «Hoping and Wishing», *Proceedings of the Aristotelian Society* 44 (1970): 78 <<



[52] Véase una excelente investigación de estas y otras cuestiones en James L. Muyskens, *The Sufficiency of Hope* (Filadelfia, 1979). <<

[53] Sobre desear lo imposible, véase J. M. O. Wheatley, «Wishing and Hoping», *Analysis* 18, núm. 6 (junio de 1958). <<

[54] Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation* (Filadelfia, 1980), 161 <<

[55] Véase Stan van Hooft, *Hope* (Durham, N. C., 2011), 25 <<

[56] Véase Robert Audi, *Rationality and Religious Commitment* (Oxford, 2011), 74 <<

[57] Ibíd. <<

[58] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, vol. 33 (Londres y Nueva York, 1966), 7. Para un breve comentario sobre santo Tomás y la esperanza, véase Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope «That All Men Be Saved»?* (San Francisco, 1988), cap. 4 <<

[59] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, vol. 33, 13 <<

[60] Ibíd., 5 <<



[61] Véase un tratamiento útil de Kant sobre la esperanza en Curtis H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope* (Nueva York, 1993). <<

[62] C. Peterson y Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Oxford, 2004), 570 <<



[63] Sobre el concepto de no-contemporaneidad de Bloch, véase en particular su *Heritage of Our Times* (Cambridge, 1991), parte primera. <<

[64] Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols. (Cambridge, Mass., 1995), 1: 188 <<

[65] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1983), parte 2 (1), 174e [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008]. <<

[66] Esta información procede de los pescadores de la aldea de Ross Roe, en la costa occidental de Irlanda, donde Wittgenstein pasó algún tiempo y donde, según la leyenda local, pidió a sus vecinos que no dejaran ladrar a sus perros mientras trabajaba en las *Investigaciones filosóficas* <<

[67] Véase Colin Radford, «Hoping, Wishing and Dogs», *Inquiry* 13 (primavera 1970): 100-103 <<

[68] Citado por Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Londres, 1967), 35 <<



[69] Jürgen Moltmann, «Hoping and Planning», *Cross Currents* 18, núm. 3 (verano de 1989): 310 <<

[70] Moltmann, *Theology of Hope*, 16 <<



[71] Wolfhart Pannenberg, «The God of Hope», *Cross Currents* 18, núm. 3, (verano de 1989): 289 y 290 <<



[72] Paul Ricoeur, «Hope and the Structure of Philosophical Systems», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 44 (1970): 60 <<

[73] Nicholas Boyle, *Who Are We Now?* (Notre Dame, Ind., 1998), 178 <<

[74] Véase Aristóteles, *Rhetoric* (Cambridge, Mass, 1994), 177-118 <<



[75] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Nueva York, 1959), 2: 9 [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, FCE, 2005]. <<

[76] Véase David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1958), 438 [*Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 2005]. <<

[77] Véase J. Day, «Hope», *American Philosophical Quarterly* 6, núm. 2 (abril de 1969). <<

[78] Hooft, *Hope*, 16 <<

[79] Jayne M. Waterworth, *A Philosophical Analysis of Hope* (Londres, 2004), 54 <<

[80] Véase Day, «Hope», 98 <<

[81] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, vol. 33, 3 <<



[82] John Stuart Mill, *Theism* (Nueva York, 1957), 163 [en *Tres ensayos sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 2012]. <<

[83] Martín Lutero, *What Luther Says* (St. Louis, 1959), 668 <<

[84] Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford, 2003), 93 [*San Pablo*, Barcelona, Anthropos, 1999]. <<



[85] Véase un análisis de este aspecto en Rudolf Bultmann y Karl Heinrich Rengstorf, *Hope* (Londres, 1963), 4-5 <<

[86] Turner, *Thomas Aquinas*, 175 <<

[87] Waterworth, *A Philosophical Analysis of Hope*, 74 <<

[88] Hooft, *Hope*, 102 <<

[89] Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope* (Londres, 1951), 32. Las siguientes referencias a las páginas de este libro se incluirán entre paréntesis después de las citas. <<

[90] Josef Pieper, *On Hope* (San Francisco, 1986), 38 [*Filosofía de la esperanza*, Pamplona, Eunsa, 2005]. <<

[91] Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londres, 1982), 108 <<

[92] Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism* (Nueva York, 1995), 28 <<

[93] Andrew Benjamin, *Present Hope: Philosophy, Architecture, Judaism* (Londres, 1997), 128 <<

[94] Ibíd., 125 <<

[95] Darren Webb establece una distinción parecida entre la esperanza con un objeto concreto y una forma más general y abierta de esperanza, que quizá sea lo que significa «esperanzado». Véase «Modes of Hoping», *History of the Human Sciences* 20, núm. 3 (2007). <<

[96] Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (Nueva York, 1960), 159-160. Curtis H. Peters sostiene que la idea de esperanza es mucho más fundamental para el pensamiento de Kant de lo que generalmente se ha pensado y sostiene que para Kant es el tema principal de la filosofía de la religión. Véase su *Kant's Philosophy of Hope* (Nueva York, 1993). <<

[97] Hablando sobre la política exterior estadounidense, Rumsfeld diferenció entre las cosas que sabemos y sabemos que sabemos, las cosas que sabemos que no sabemos y las cosas que no sabemos que no sabemos. Su siguiente permutación —las cosas que sabemos pero no sabemos que sabemos— es relevante para la teoría de la ideología. <<

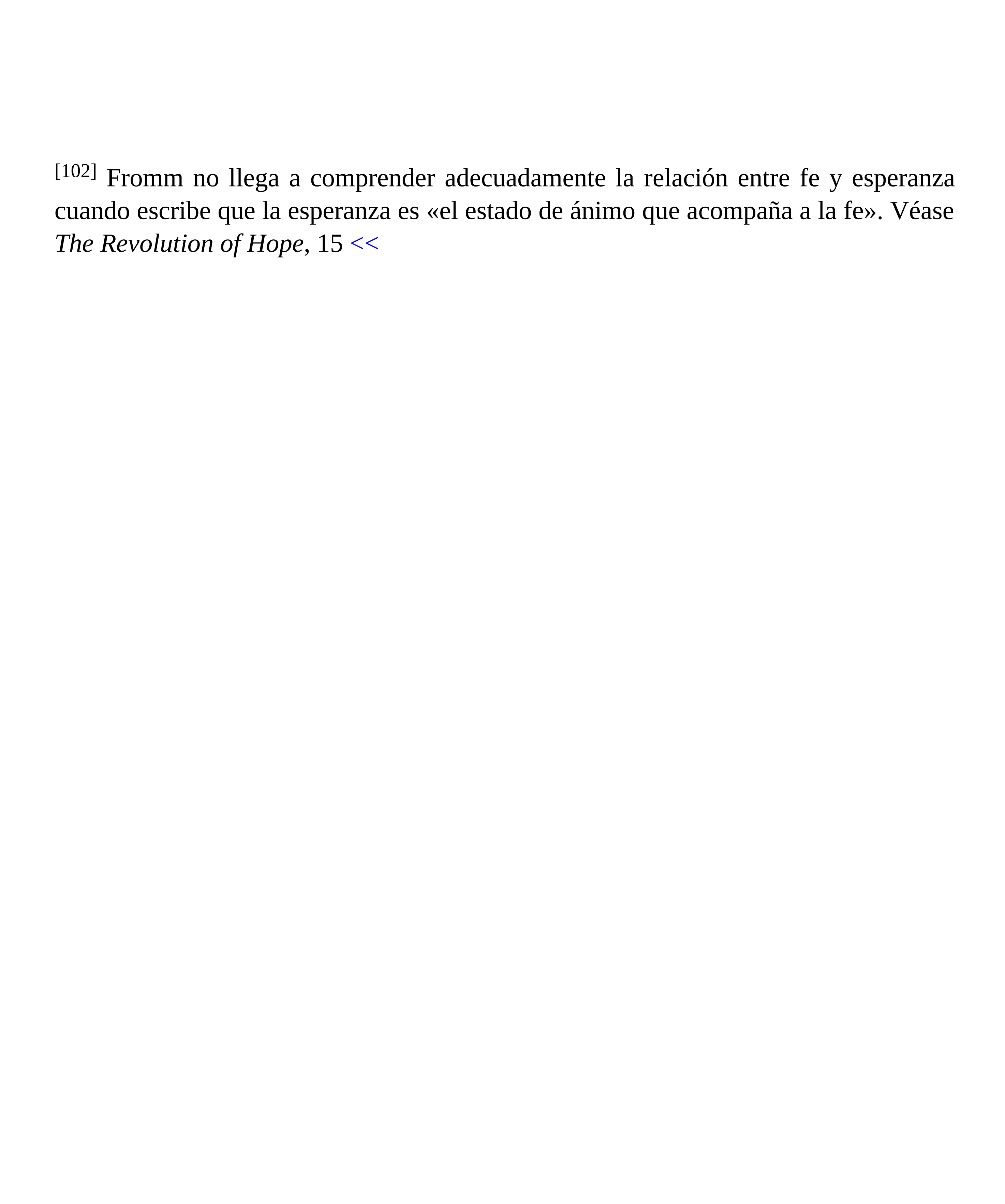
[98] Sobre la oscuridad de la esperanza cristiana, véase Louis Dupré, «Hope and Transcendence», en *The God Experience: Essays in Hope*, Joseph P. Whelan, ed. (Nueva York, 1971), 219 <<



[99] Eric Fromm, *The Revolution of Hope* (Nueva York, 1968), 13 [*La revolución de la esperanza*, Madrid, FCE, 1984]. <<

[100] Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), 155 <<

[101] Véase Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Nueva York, 1957), 236 [*La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009]. <<



[102] Fromm no llega a comprender adecuadamente la relación entre fe y esperanza cuando escribe que la esperanza es «el estado de ánimo que acompaña a la fe». Véase *The Revolution of Hope*, 15 <<

[103] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (Harmondsworth, 1985), 320 <<

[104] Rahner, «On the Theology of Hope», 257 <<

[105] Ibíd., 258 <<

[106] Moltmann, *Theology of Hope*, 22 <<

[107] John Macquarrie, *Christian Hope* (Londres, 1978), 27. Puede consultarse un útil examen general de la teología de la esperanza en Rubem A. Alves, *A Theology of Human Hope* (St. Meinrad, Ind., 1972). <<

[108] Citado en Bultmann y Rengstorf, *Hope*, 17 <<

[109] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (Harmondsworth, 1989), 92 [*La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta, 2008]. <<

[110] Gabriel Marcel, *Being and Having* (Nueva York, 1965), 91 [*Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1995]. <<

[111] Joseph J. Godfrey, *A Philosophy of Human Hope* (Dordrecht, 1987), 3 y 34 <<

[112] John Gray, *Straw Dogs* (Londres, 2002), 151 <<

[113] Day, «Hope», 98-99 <<

[114] Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 48 <<



[115] Esta condición se examina en Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, 2010). [*Sobre el mal*, Madrid, Península, 2010]. <<

[116] Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, 105 <<

[117] Ibíd., 88 <<

[118] Ibíd., 64 <<

[119] Véase, por ejemplo, Bernard Dauenhauer, «Hope and Responsible Politics», *Philosophy Today* 30 (verano 1986): 93 <<



[120] Veáse Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of Human Mind* (Londres, 1955), 173 <<

[121] Véase Badiou, *Saint Paul*, 15 <<

[122] Jean-Luc Nancy, *Adoration: The Deconstruction of Christianity II* (Nueva York, 2013), 88 <<

[123] Citado por Balthasar, *Dare We Hope?*, 87 <<

[124] Ricoeur, «Hope and the Structure of Philosophical Systems», 64 <<



[125] Nicholas Lash, *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (Notre Dame, Ind., 1982), 62 <<

[126] C. S. Peirce, *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1965), 357 <<

[127] Bultmann y Rengstorf, *Hope*, 13 <<

[128] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, vol. 33, 161. El comentarista es anónimo. Puede consultarse un estudio erudito sobre santo Tomás y la esperanza en Walter M. Conlon, OP, «The Certitude of Hope (Part I)», *The Thomist* 10, núm. 1 (enero 1947). <<

[129] Shade, *Habits of Hope*, 70 <<

[130] Erwin James, en *The Guardian* (Manchester), 8 de julio de 2013 <<

[131] Cicerón, *On the Good Life* (Londres, 1971), 61 <<

[132] Séneca, *Moral Essays* (Cambridge, Mass., 2006), 2:215 <<

[133] Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (Nueva York, 1979), 1:87 [*El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005]. <<

[134] Jürgen Habermas, «Ernst Bloch – A Marxist Romantic», *Salmagundi*, núms. 10-11 (otoño de 1969-invierno de 1970): 316 (la traducción se ha modificado). <<

[135] Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols. (Cambridge, Mass, 1995), I: 303 (esta traducción debe reconocer cierta responsabilidad por la ininteligibilidad de la prosa). <<

[136] Citado por David Miller, «A Marxist Poetics», en *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Peter Thompson y Slavoj Žižek, eds. (Durham, N. C., 2013), 204 <<

[137] Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch* (Londres, 1996), 4. Sobre el estalinismo de Bloch, véase Oskar Negt, «Ernst Bloch – The German Philosopher of the October Revolution», *New German Critique*, núm. 4 (invierno de 1975); y Jan Robert Bloch, «How Can We Understand the Bends in the Upright Gait?», *New German Critique*, núm. 35 (otoño de 1988). <<

[138] Habermas, «Ernst Bloch», 322 <<

[139] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londres, 1976), cap. 1 [*Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 2012]. <<

[140] Habermas, «Ernst Bloch», 319-320 <<

[141] Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3: *The Breakdown* (Oxford, 1978), 421 [*Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1978]. <<



[142] Douglas Kellner y Harry O’Hara, «Utopia and Marxism in Ernst Bloch», *New German Critique*, núm. 9 (otoño de 1976), 16 <<



[143] El filósofo político Ronald Aronson es de esta opinión. Véase Geoghegan, *Ernst Bloch*, 45 <<

[144] Bloch, *The Principle of Hope*, 1:198 <<

[145] Ibíd., 1:336 <<

[146] Ibíd., 1:238 <<

[147] Ibíd., 1:196 <<

[148] Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londres, 1982), 95 <<

[149] Ibíd., 157 <<



[150] Véase un ignorado pero muy original estudio sobre Hardy en este aspecto en Roy Morrell, *Thomas Hardy: The Will and the Way* (Kuala Lumpur, 1965). <<

[151] Bloch, *The Principle of Hope*, 1:235 <<

[152] Véase Terry Eagleton, *On Evil* (Londres, 2010), cap. 2 <<

[153] Esta cuestión se trata pormenorizadamente en S. H. Rigby, *Marxism and History* (Manchester, 1987). <<

[154] Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), 133. No está claro si Jameson aquí está suscribiendo o ventriloquizando a Bloch, aunque conviene señalar que su análisis de la obra de Bloch es notablemente acrítico. <<

[155] Habermas, «Ernst Bloch», 312 <<

[156] Jameson, *Marxism and Form*, 41 <<

[157] Bloch, *The Principle of Hope*, 1:285 <<

[158] Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2, 446 <<

[159] Tom Moylan investiga la discrepancia entre las concepciones lineales y no lineales del tiempo histórico en el pensamiento de Bloch en «Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function», en *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Jamie Owen Daniel y Tom Moylan, eds. (Londres, 1997). Conviene señalar que este útil libro de ensayos apenas es capaz de presentar alguna crítica importante al *maître*. Prácticamente lo mismo se puede decir de la recopilación reciente de Thompson y Žižek *The Privatization of Hope* <<

[160] Bloch, *The Principle of Hope*, 1:3 <<

[161] Ibíd., 3:1358 <<

[162] Ibíd., 3:311 <<

[163] Ibíd., 3:312 <<

[164] Ibíd., 3:309 <<

[165] Ibíd. <<

[166] Ibíd., 1:1173 <<

[167] Ibíd., 3:1182 <<

[168] Ibíd., 1:288 <<

[169] Ibíd., 3:1192 <<

[170] Jonathan Lear, *Radical Hope* (Cambridge, Mass., 2006), 92 <<

[171] Ibíd., 97 <<

[172] Ibíd., 2 <<

[173] Ibíd., 83 <<

[174] Ibíd., 101 <<

[175] Ibíd., 76 <<

[176] Stanley Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge, 2003), 112 <<

[177] Véase Quentin Meillassoux, *After Finitude* (Londres, 2008). <<



[178] Citado por Graham Harmon, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edimburgo, 2011), 121 <<

[179] Walter Stein, *Criticism as Dialogue* (Cambridge, 1969), 144 <<

[180] Bertolt Brecht, *The Messingkauf Dialogues* (Londres, 1965), 47 <<

[181] Citado en Raymond Williams, *Modern Tragedy* (Londres, 1966), 176 <<

[182] Horkheimer citado por Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's «On the Concept of History»* (Londres, 2005). <<

[183] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (Londres, 2009), 123 <<

[184] Paul Celan, *Collected Prose* (Manchester, 1986), 34 <<

[185] Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, Walter Kaufmann, ed. (Nueva York, 1982), 125 <<

[186] SØren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* (Harmondsworth, 1989), 56 <<

[187] Ibíd., 60 <<

[188] Ibíd., 74 <<

[189] Ibíd., 91 <<

[190] Ibíd., 70 <<

[191] Viktor E. Frankl, *Man’s Search for Meaning* (Londres, 2004), 71 <<

[192] San Agustín, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love* (Washington, D. C., 1996), 8. Aunque san Agustín tiene razón si con «bueno» quiere decir «deseado por quien espera». <<

[193] Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (Londres, 2010), XIV-XV. <<

[194] Citado por Peter Szondi, *An Essay on the Tragic* (Stanford, 2002), 8 <<

[195] Theodor Adorno, *Minima Moralia* (Londres, 1974), 227 [*Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1998]. <<

[196] Citado en Peter Thompson y Slavoj Žižek, eds., *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia* (Durham, N. C., 2013), 91 <<

[197] Citado en Alberto Toscano, *Fanaticism* (Londres, 2010), 244 <<

[198] Herbert McCabe, *Hope* (Londres, 1987), 15 <<

[199] Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (Londres, 1989), 104 <<

[200] Véase Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (Londres, 2011), cap. 2 [*Los ángeles que llevamos dentro*, Barcelona, Paidós, 2012]. El libro de Pinker es la fuente de los demás acontecimientos históricos que menciono aquí. <<

[201] Erik H. Erikson, *Insight and Responsibility* (Nueva York, 1994), 118 <<

Notas de la traductora

[1-N. de T.] El apellido del comediante Bob Hope significa «esperanza». <<

[2-N. de T.] El autor alude a Wilkins Micawber, personaje de la novela *David Copperfield* de Charles Dickens, cuyo optimista principio era que «algo surgirá». <<

[3-N. de T.] Proverbio alemán que significa literalmente «una vez es ninguna vez». <<

[4-N. de T.] En este contexto *bond* significa «vínculo», «deber», «contrato», y en *El mercader de Venecia* se suele traducir al castellano como «pagaré». <<